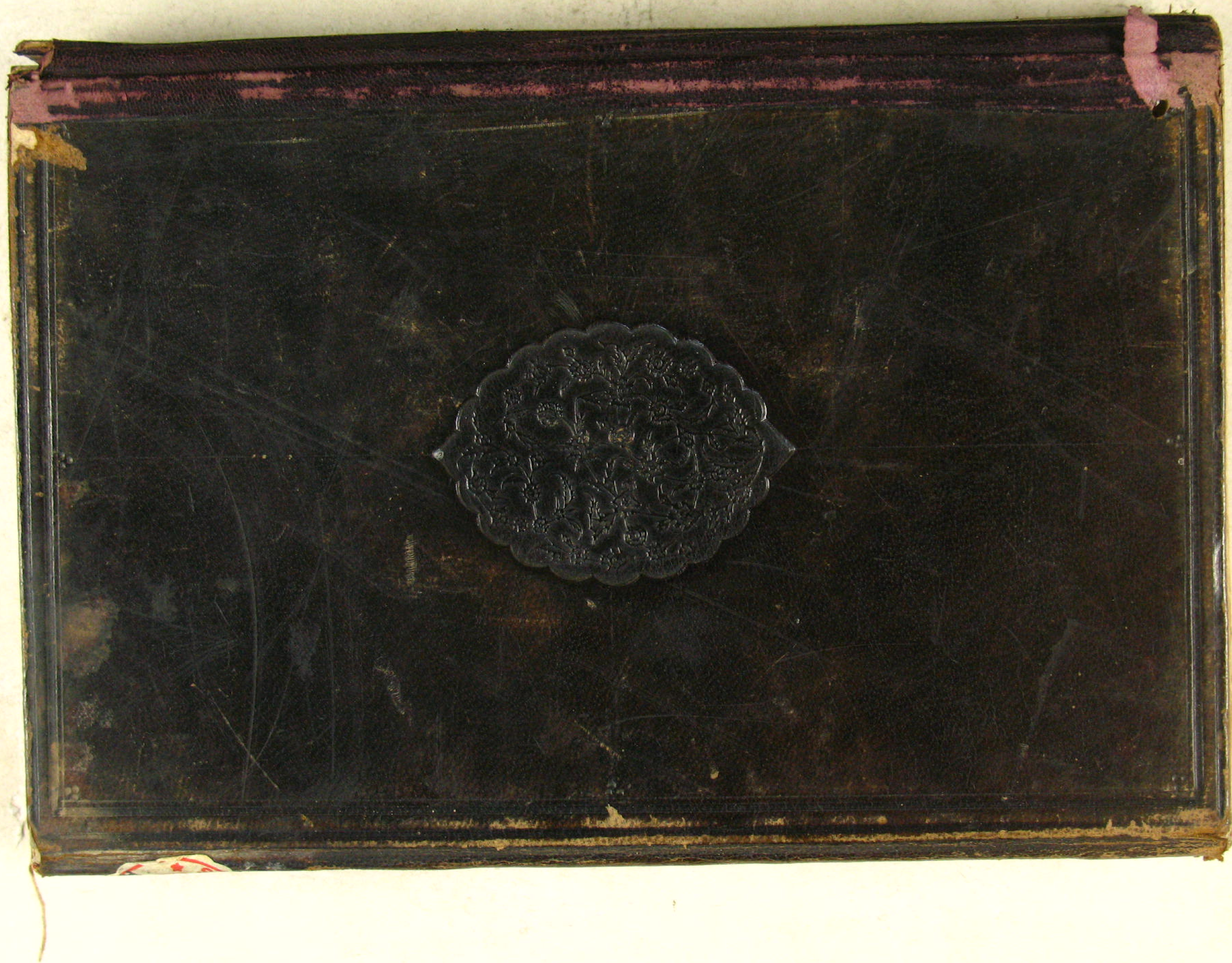


حاشیه علی شرح المطالع للسید لطفی

۲۱۰۰

۱۷۰

۳

الحمد لله ... العصر الیعالی
شریف پاشا ... محمد اسعد
عفی عنهما
۱۲۰۱

باقی رحمه الله تعالی علیه

بز طالب توجه اقبال روزگار گلبرگ باغ عمر ریه باد اولوب گیدر

[illegible]

[illegible]

ازلی بویله در ابیس سیمه عذار که گلک جایکی خار اوله خارک گلزار



الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله وصحبه
اجمعين قال السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف الفياض آه
اقول الفيض في الاصل موضوع للحالة المخصوصة المحسوسة من الشيء المائع
الناشية من كثرته وازدياده على موضعه وهذه الحالة قلما تنفك عن
السيلان فلذلك اعتبره الواضع في مفهوم الفيض وربما يقال السيلان
خارج عن مفهوم الفيض واعتباره في تفسيره لبيان مقدار الكثرة المخصوصة
التي اعتبرت في وضع الفيض لكونه لازما لها بحسب الغالب لا لانه من اجزاء
الموضوع له وهو مقابل الغيض اي الحالة الناشية من قلة المائع ونضوبه
وقد يستعملان في مطلق الكثرة والقلة اما مجازا او نقلا او حقيقة عرفية
على وجه الارتجال يقال فاض اللئام وغاض الكرام واعطاه غيضا من
فيض اي قليلا من كثير وقد يقال الفيض على الجود يقال رجل فياض
اي وهاب والمفهوم من الصحاح انه حقيقة فيه ويحتمل ان يكون مجازا فقوله
فكان آه بيان مرجح التسمية على الاول وتصحيح العلاقة على الثاني وهو المتبادر
ثم انه وجه كون الفياض بمعنى الوهاب بوجهين فاشار الى الاول بقوله
فكان آه والى الثاني بقوله او هو وصف له آه والمراد من الوهاب

اما ذات الوهاب او مفهومه والاول انسب بالكلام والثاني امس بالمقام
اما الاول فلبيانه المناسبة بين ذات الماء الفائض وبين ذات الوهاب
في التوجيه الاول ولقوله له ولمواهبه في التوجيه الثاني لان الظاهر رجوع هذين
الضميرين الى الوهاب لا الى الله تعالى فمرجع الضمير ذاته لا مفهومه كما لا يخفى
واما الثاني فلتبادره من التفسير لان المتبادر منه في امثال هذا المقام المفهوم
مع ان الفيض شائع في الجود وايضا الاسم لا يوصف به وان اعطي حكم
الوصفية اياه بضرب من التأويل فلا يقال مررت بزيد اسد بمعنى
مجترئ صرح به الرضي اللهم الا ان يتكلف النقل الى المفهوم ثانيا ويمكن توجيه
الاول بدفع مرجحات الثاني بان يقال ان التفسير وان كان يوهم التوصيف
الا ان ظاهر قوله فكان يصرفه عنه وان شيوع الفيض في الجود لا ينافي ان يكون
من جهة النقل ثانيا الى مفهوم الوهاب باعتبار كون الذات ملحوظة في
النقل الاول بهذا العنوان وبهذا الاعتبار ايضا صح التوصيف بالفياض
وحسن اضافته الى الذوارف من غير ارتكاب الى الاضافة بادنى ملابسة
وبلا اعتبار نقله ثانيا الى المفهوم والفرق بين ارادة معنى الاجزاء من الاسد
وبين اعتبار معنى الوهب في لفظ الوهاب المستعمل في ذات الوهاب واضح
لان الاول بسبب التأويل من جهة العقل بلا مدخل من الوضع والثاني بحسب الوضع
لان الصفات اذا جعلت من عداد الاسماء لا ينسلخ معنى الوصف عنها رأسا
بل يلاحظ فيها الذات اصلا والوصف تبعا على عكس الصفات المحضة ويمكن
توجيه الثاني بدفع مؤيدات الاول بان يقال اما ان يحمل الفياض على هذا التقدير

منقولا فيكفي المناسبة بين الذاتين في هذا النقل فلا يلزم من بيان المناسبة بينهما
كون المنقول اليه نفس الذات او تجعل استعارة فبيان المشابهة بين الذاتين
ليس الا لاظهار المشابهة بين الفيض والوهب التابع له استعارة الفياض لمفهوم
الوهاب لانه اذا تخيل هيئة مشتركة بين الذاتين يظهر وجه الشبه بين الفيض
والوهب اذ التشبيه بينهما لا يحسن الا بعد ان تخيل هيئة للذات من حيث
الوهب وللماء من حيث الفيض فبيان التشبيه بين الذاتين ليس الا لتضمنه
ما هو المقصود لا لانه مقصود في نفسه فالوهب ينزل منزلة اللازم وشبه
بالفيض في الهيئة اللازمة لهما اي الحاصلة في محلهما لظهور رجوع الضمير الى
الوهاب وان كان يقتضي بيان المناسبة بالنسبة الى الذات لكن ذلك القدر
من المناسبة كاف في استعمال لفظ الفياض في مفهوم الوهاب نقلا او
مجازا مرسلا على ما يقتضيهما التوجيه الثاني اعني قوله او هو وصف وعلى
التقديرين فاضافة الفياض اضافة معنوية محضة اما على الاول فظ واما
على الثاني فبقصد معنى المضي او الاستمرار منه او يجعل من عداد الاسماء حتى
يكتسب التعريف من الاضافة فيصح جعله صفة له تعالى وكذا يحمل الفياض
بدلا من لفظ الله تعالى وكذا سائر الصفات التالية له قوله او هو وصف
آه هذا هو الوجه الثاني في استعمال الفياض بمعنى الوهاب عطف على ما في
حيز الفاء في قوله فكانه فيكون مجموع المعطوفين تفصيلا لاستعمال الفياض
في الوهاب على ما نقل عنه من ان الفياض منقول الى الوهاب اما بواسطة او
بغير واسطة ومن ان الفياض استعير اولا للمواهب ثم نقل عنها الى الوهاب

وحاصل هذا الوجه ان الفياض وصف للوهاب بنعت مواهبه اي وصف
مأخوذ له باعتبار نعت مواهبه اي توصيف له بهذا الاعتبار وذلك
باشتقاق الفياض من حيث اعتبار الفيض نعتا لها بان يستعار الفيض
لصدور مواهبه على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد ويشتق منه لفظ الفياض
حتى يكون وصفا لذات الوهاب بالقياس الى حال مواهبه وبهذا القدر
من حقيقة العلاقة يجوز ان يستعمل الفياض في مفهوم الوهاب وكذا ان يقول
قوله او هو وصف اي اطلاق لاسم نعت المواهب عليه اما بطريق المجاز
او بطريق النقل ونعت المواهب هو الفياض لانه شبه صدورها على وجه
الكثرة والتجاوز عن الحد بفيضان الماء بلا اعتبار اضافتها الى الوهاب
كما في الوجه الاول واستعير له الفيض واشتق منه الفياض فصار الفياض بهذا
الاعتبار نعت المواهب وهذان الوجهان تفصيل معنى قوله استعير اولا
في المواهب وايراد لفظة في بدل اللام اشعار منه بان المستعار له ليس
المواهب لانه يقال استعار كذا لكذا لا في كذا فالمراد من لفظة في
مجرد الظرفية وان كان المراد منها معنى اللام على ان يكون المستعار له
نفس المواهب يكون المراد من نعتها اسم المستعار لها فيكون هذا توجيها
آخر مغايرا للتوجيهين السابقين ويحتمل ان يكون معنى او هو وصف له آه
او هو اسم مطلق عليه بسبب نعت المواهب الذي هو الصدور على وجه التكثر
والتجاوز عن الحد فانه شبه ذلك الصدور بفيضان الماء فاستعير له
الفيض واشتق منه الفياض ثم نقل الى الوهاب اذ المناسبة بينهما

ظاهرة فان قلت اللازم من هذا ان يكون الفياض مجازا في ذات الوهاب
على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة انما هي بين ذات الوهاب
وبين ذات المواهب او نعته لا بين مفهوم الوهاب فكيف يصح ان يراد
من الفياض مفهوم الوهاب بل يتعين ارادة الذات منه قلت استعمال
الفياض في مفهوم الوهاب هو ايضا اطلاقه على ذات الوهاب باعتبار
انه مما صدق عليه الوهاب وان لم يكن اطلاقا عليه بخصوصية ذاته والمناسبة
على هذا التوجيه وان كان بين ذاتي الوهاب والمواهب لكنه يكفي ذلك القدر
من المناسبة في استعمال لفظ الفياض في مفهوم الوهاب الذي يصدق على
ذات الوهاب هذا ولك ان تحمل قوله او هو وصف له اشارة الى
المجاز العقلي يعني ان النسبة التوصيفية بين الله تعالى وبين الفياض باعتبار المجاز
في النسبة بجعل وصف الموهوب وصفا للوهاب بنوع تصرف عقلي كما هو
شان المجازات العقلية وفي اضافة الفياض الى الذوارف ايماء الى
منشأ التوصيف به ووجه التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله
الفياض من جهة عطاياه السائلة وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطفا
على قوله الفياض الوهاب عطف قصة على قصة بلا حاجة الى التقدير
وضميره ومواهبه للوهاب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال
بسبيل هذا التوصيف من مقولة توصيف الوهاب بنعت مواهبه وفي
التعبير عنه تعالى بالوهاب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله
تعالى بالفياض الذي هو حال الموهوب انما هو بملاحظة كونه تعالى وهابا

وارجاع الضمير الى الله تعالى مع انه خلاف الظاهر غفول عن هذه النكتة وضمير هو
اما راجع الى الفياض بمعنى القول اي قول الفياض وصف اي توصيف وراجع
اليه نفسه اي موصفه بكونه نعت مواهبه هذا ما يمكن في توجيه عطف قوله او هو
على قصة الفياض الوهاب والظاهر ان مراد الشريف من قوله او هو وصف هو هذا المعنى
وفي هذا التوجيه نقل الفياض الى الوهاب بالواسطة لانه نقل اولا الى مفهوم الصادر
بالتجاوز والكثرة الذي هو نعت المواهب ثم نقل منه الى الوهاب لا نقلا بالتجوز
اللغوي بل نقلا بالتصرف العقلي وقس على هذا الحاشية الاخرى اعني قوله استعير
اولا في المواهب آه وهذا التوجيه هو الظاهر المتبادر من قوله او هو وصف
وباقي التوجيهات التي ذكرتها سابقا تكلفتها لتصحيح الحاشيتين على المعنى الظاهر من لفظ
النقل والاستعارة فان المتبادر من النقل هو النقل بالتجوز اللغوي والمتبادر من
الحاشية الثانية استعارة الفياض في نفس المواهب وليس كذلك بل هو استعارة
في نعتها اعني مفهوم الصادر على وجه التجاوز والكثرة لكن صرف العبارة عن
ظاهرها امر سهل والحق احق ان يتبع واما توجيه هذا العطف بحمل الكلام على توصيف
الشيء بحال متعلقه ليكون الفياض صفة جارية على غير من هي له كما في قولهم مررت برجل
حسن غلامه وتأييده بما نقل عنه من قوله يعني وصف الله تعالى بالفياض باعتبار
انه صفة مواهبه فيكون وصف الشيء بحال متعلقه ثم تأييده بما نقل عن الشارح
من ان الفياض يستعمل ههنا لازما وان الازدواج بين الفقرات ليس واجب الرعاية
فمع كونه مخالفا لما نقل عنه من الحاشيتين المذكورتين فيما سبق لا يكاد يصح من جهة
العربية وان اتجه الاكثرون لان اضافة الصفة الى فاعلها لفظية لا تفيد التعريف

وان اريد منهما معنى المضي او الاستمرار فلا يجوز ان يكون صفة له تعالى قطعا وما نقل
عنه يجوز ان يكون المراد من الوصف المذكور فيه اطلاق الفياض عليه تعالى ان صح النقل
واما ما نقل عن الشارح رحمه الله فلمحل اخر وهو ان يستعار المياه المنفصل من الماء
الفياض لذات الوجودات استعارة بالكناية ويجعل الفياض استعارة تخييلية
مستعملة في معناه الحقيقي على ما حقق في موضعه وهذا توجيه مغاير لما ذكره الشريف
رحمه الله من التوجيهين وهو الذي يقبله الذوق السليم والطبع المستقيم **قوله** والفيض في الاصطلاح
آه يعني ان الفيض في اصطلاح الحكماء يطلق على فعل فاعل يقع منه الفعل دائما ويترتب
عليه غايات حميدة من غير ان يكون غرضا للفاعل يقصد الفعل لاجله والمراد من الدوام
عدم الانقطاع حينا من الاحيان لانه هو المتبادر عند الاطلاق فخرج به فعل الفاعل
والتاني على القول بكونه غير معلل بالاغراض وايضا فعلهما لا يترتب عليه غايات
حميدة وايضا المتبادر من التعريف كون ذلك الفعل بالاختيار وبهذا خرج
ايضا الافعال الطبيعية التي لا تنقطع حينا من الاحيان وقوله يفعل اي يتجدد
منه الفعل او يتصف بحقيقة الفعل فالدوام اما تجددي او ثبوتي ولم يرد انه يفعل
ذلك الفعل دائما لا لان الدوام بالقياس الى الفعل الواحد لا يتصور لانه انما
يصح ذلك اذا حمل الدوام على التجددي واما اذا حمل على الثبوتي فالدوام
بالقياس الى الفعل الواحد ثابت بناء على ما تقرر في الحكمة من بقاء التاثير
بقاء الاثر من غير لزوم تحصيل الحاصل بل لان هذا المعنى يحتاج الى تدقيق حكمي لا يناسب
مقام التعريف وايضا لا يصدق الفيض على الافعال التي ليس لها دوام ثبوتي
اللهم الا ان يقال المراد من دوام مفعولية الشيء دوام مفعولية نوعه وان كان يتجدد الافعال

منه لكن يلزم منه ان لا يطلق الفيض على فعل ليس له دوام ثبوتي بحسب شخصه ولا بحسب
نوعه بتجدد الامثال منه مع ان الظاهر ان يطلق الفيض على كل فعل للفاعل الذي يفعل
دائما سواء له دوام ثبوتي بحسب شخصه او نوعه او لا هذا ولا ذاك فالظاهر حمله
على ما هو المتبادر وان ينزل الفعل منزلة اللازم مرادا منه معنى يتجدد منه الفعل
او يتصف بحقيقته ونقل عنه رحمه الله في هذا المقام حاشية وهي ان اطلق الفيض
اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالفياض هاهنا على قياس تامر وان اطلق
على ذلك الفعل نفسه فهو بمعنى النسبة فقوله ذلك الفعل اي الفعل المذكور وهذا دليل
قاطع على ان المراد من الفعل هاهنا هو الاثر لا المعنى المصدري كما لا يخفى على المتامل
والمراد من اتصال الفعل ودوامه ترادف الاثار بحيث يكون نوع الاثر متصلا
دائما في ضمنها يرشدك اليه قوله فانها على الدوام فائضة آه **قوله** لا لعوض
ولا لغرض آه قلت نفي علية العوض يستلزم نفي علية الغرض وبالعكس اذ كل عوض
يفعل لاجله فهو غرض وكل غرض عوض بناء على ما تقرر من مذهبهم من ان الغرض يجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح ان يكون غرضا فيلزم ان
يكون الفاعل للغرض مستعيضا البتة ولهذا نفوا الغرض من افعال الله تعالى
قلت فائدة الجمع التاكيد والتنصيص على ما اعتبروه في مفهوم الفيض وايضا
المتبادر من العوض في العرف هو الشيء الذي يتجاوز من الموهوب له الى الوهاب فيكون
اخص من الغرض على المتبادر من العرف ففيه لا يستلزم نفي الغرض **قوله** ومن قولهم
اي ومن المعنى الاصطلاحي لان هذا القول لارباب الاصطلاح وهم الحكماء
وايضا هذا الكلام شائع في بيان ماخذ الاشتقاق ولا يمكن ارجاع الضمير الى المعنى

اللغوی لان قوله واما بمعنی ذو الفیض لا یصح ۵ وایضا ما نقل عنه من قوله ان اطلق الفیض
آه بیان لهذا القول علی المعنی الاصطلاحی وکشف لما ابهم فی قوله فعل فاعل آه
فتعین رجوع الضمیر الی المعنی الاصطلاحی قطعا والمراد جماعة هو قوله او هو وصف آه
وقوله بمعنی النسبة یرید به ان الفیض لو اطلق علی نفس ذلک الفعل یکون من کواهه والمشتق
منها یکون بمعنی النسبة اما علی صیغة فاعل کلابن وتامر او علی صیغة فعال الا ان هذه
الصیغة اعتبر فی مفهومها المزاولة ولهذا اختصت بالحرف وامثالها کالعواج
والجمال واختار والهذه الصیغة فی المشتق من الفیض رعایة لمناسبة المزاولة
بمعنی الدوام لکن بقی ههنا شیء وهو ان ترتیب التفصیل المذکور فی الکتاب بقوله
اما علی قیاس آه علی التردد المذکور فی الحاشیة الذی لا اشعار له فی لفظ
الکتاب قطعا بل ظاهره قطعی فی اطلاق الفیض علی نفس الفعل فقط مما لا وجه
لصحة اللهم الا ان یقال هذا بناء علی احتمال ان یراد من التعریف ایصال
الفعل بحمل قوله فعل فاعل علی التسامح لکن کما تری قوله واراد بالعطایا
السنیة فیه اشارة الی ان اضافة الذوارف من قبیل اضافة الصفة
الی موصوفها قوله فانها علی الدوام آه تعلیل للارادة المذکورة علی وجه
یشیر الی صحة ارادة المعنی الاصطلاحی من الفیض ههنا والقول بان الموجودات
وما یتبعها فائضة من ذلک الجناب قول محقق بناء علی ما حقق فی الحکمة المتعالیة
من ان المؤثر فی الوجود لیس الا الله جل برهانه والمبادی المذکورة فی سلسلة
صدور الممکنات انما هی وسائط فی تعقل علیته کالعقول او معدات اثاره
او محالها کالمادة ولواحقها وصورها وهو المطابق لقواعدهم لا انها مؤثرة

6

حیثه کما هو المتبادر من ظاهر کلامهم فلذلک اشتهر ذلک بین طائفة لا وقوف لهم
بمغزی کلامهم واما التحقیق ان افعاله تعالی منزهة عن العلل الغائیة والاغراض
فستقصی فی موضعه ولا علی ان المظلک شیئا نذرا فاوقک وبالله التوفیق اعلم
ان المبدأ الاول موجب للعالم علی اصل الحکیم بمقتضی علمه وارادته النظام
الاحسن للکل من حیث هو کل وعلمه وارادته عین ذاته وبسبب اتین الصفتین
اللتین کل منهما عین ذاته تعالی ارتباط ذاتی بین ذات الواجب والعالم بحیث
لا یجوز الانفکاک عنه کالارتباط الطبیعی بین الاشیاء الطبیعیة الخالیة عن العلم
والارادة التی لا یتصور فیها الغرض لکن لما کان ذلک الارتباط عن العلم الالهی
الذی یتبعه الارادة ترتب علی الافعال غایات حسنة من غیر ان یکون باعثه
لها فالحق سبحانه وتعالی تام فی فاعلیته للافعال المتقنة من غیر حاجة الی خارج
قطعا فضلا عن کونه علة باعثة بل الباعث لفعله هو علمه التام الذی لیس غیر ذاته
وهو المسمی عندهم بالعنایة الازلیة فلذلک قالوا ان المبدأ لما کان فاعلا بذاته
تاما فی فاعلیته لم یکن فاعلیته الا من ذاته والعلة الغائیة هی التی منها فاعلیة
الفاعل فهو اذ قد کفی فی الفاعلیة یکون غایة بالضرورة کما انه مبدأ فکما ان
منه الاشیاء کذلک لاجله الاشیاء هذا علی قاعدة الایجاب واما علی قاعدة
الاختیار فالارتباط المذکور یکون بین ذات الاختیار الناشی عن العلم الالهی
ایضا الذی یرجح وجود الاشیاء فی اوقاته المعینة لذاته وبین ذات الافعال
المتقنة المشتملة علی غایات حسنة لذاته لا لاجل تلک الغایات بناء علی ما تقرر
عند الاشاعرة من ان الارادة صفة من شأنها الترجیح من غیر احتیاج الی باعث

فلتک الافعال مرتبط باختیاره

الذی هو الواجب التام فی الفاعلیة

فانه تم ثم المشهور انه لا فرق بين العلة الغائية والغرض بحسب الذات بل الفرق انما هو بحسب الاعتبار فان ما لاجله الفعل اذا قسته الى الفاعل لكونه مقصودا لذلك الفاعل من ذلك الفعل يسمى غرضا واذا قسته الى الفعل من حيث ان وجوده الذهني علة له يسمى علة ومن حيث ان ذلك الفعل مما يتصور فيه ترتبه عليه سواء ترتب في الواقع او لا يوصف بالغائية واما المستفاد من كلامهم فتقسيم العلة الغائية الى ما يمكن ان يحدث بالفعل ويتاخر عنه والى ما ليس كذلك ولهذا زعموا ان المبدأ الاول غاية لجميع الاشياء كما هو مبدأ له وقال في شرح الاشارات الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية اراد بالغاية في الموضعين العلة الغائية لا الغاية التي بمعنى المصلحة المترتبة على الفعل لان الغرض لا يجب ترتبه على الفعل فلا يكون اخص مطلقا من الغاية بمعنى المصلحة المترتبة ولما كان متمسك المخالفين في هذه المسئلة العقل والنقل والاول لزوم العبث في افعاله تعالى لولا الغرض والثاني ظواهر الآيات والاحاديث المشعرة بالتعليل اشاره الى جوابها بقوله وان كانت مشتملة على حكم ومصالح آه وتقريره ان العبث ما هو خال عن الفائدة في الواقع او عن العلم بها وافعال الله تعالى لها فوائد كثيرة راجعة الى العباد والله تعالى عالم بتلك الفوائد وترتبها عليها من غير ان تكون معللة بها اي واقعة لاجلها ومنتظرا بها اياها وهي المسماة بالحكم والغايات المقصودة بما ذكر في الاحاديث والآيات **قوله** ويسمى غايات آه اعلم ان الامور المترتبة على الفعل يسمى غاية ونهاية باعتبار انها على طرف الفعل وفائدة اذا كانت نافعة للفاعل وغيره وحكمة ومصلحة اذا كانت مشتملة على نوع اتقان وصلاح وهذه كلها يعم الاختيارية وغيرها لكن الاخيرتين لا تتناولان

7

من الغير الاختيارية الا لما كان الايجاب فيه ناشيا عن علم اتقاني كافعال الله تعالى على اصل الحكيم دون الافعال الطبيعية والاجبارية وهذه المذكورات قد يوافق العلة الغائية والغرض وقد يخالفهما فبينها وبين العلة الغائية والغرض عموم من وجه وقد يستعمل الغاية بمعنى العلة الغائية وقد يكون بمعنى الفائدة وقد يستعمل الغرض بمعنى الباعث سواء تصور ترتبه او لا بان يكون حامل الفعل فقط مقدم الوجود عليه هذا ما فاض علينا من المبدأ الفياض في تحقيق دقائق مباحث الغاية بعد التفكر في ازمنة طوال وآونة عراض فاحكم بيننا وبين الحق بما انت قاض **قوله** ثم انه للاشارة الى براعة الاستهلال آه براعة الاستهلال هي كون مستهل الكلام اي مفتتحه ناظرا الى ما سيق له ومشيرا اليه بخصوصه والاتيان به كذلك وذلك الاشارة قد يكون على وجه التصريح كما اذا اورد في اول الكلام عبارات تدل على خصوص المقصود بصريحه وقد يكون على وجه الاشارة كما اذا اورد عبارات دالة على خصوص المقصود لا بصريحه بل بالايماء كالعبارة الدالة على نوع المقصود او جنسه فان فيها اشارة الى خصوص المقصود وهي البراعة لكن تلك الاشارة ليست مصرحة بها في الكلام بل هي بطريق الاشارة ايضا لنوع خفائها ولا فساد في تعلق الاشارة بالاشارة ثم لا اخفاء ان ما نحن فيه من القبيل الثاني اذ لا دلالة في صريح العبارة على خصوص المنطق بل العبارة دالة بصريحها على العلوم الحقيقية ويفهم منها المنطق اما لانه نوع منها او لانه متعلق بها من حيث الآلية فلذا اشاره الى هذه النكتة قال رحمه الله للاشارة الى براعة الاستهلال يعني ان نفس البراعة التي هي الاشارة الى المقصود حاصلة بما ذكر لكن بطريق الاشارة دون التصريح

وذلك ان يقول انما قال للاشارة آه بناء على ان البراعة ليست مقصودة اصلية
بل هي مقصودة بالتبع اذ المقصود الاصلي هو التحميد والاشارة قد تطلق على القصد
بالتبع وان كان المقصود بالتبع مصرحا في الكلام ايضا ويجوز ان يكون لفظ الاشارة
مقحمة اشارة الى ان معنى الاشارة معتبر في مفهوم براعة الاستهلال او هي مسامحة
في التعبير واصل الكلام ان يقول للبراعة التي هي الاشارة وذلك ان تقدر المضاف
اي اشارة الى قصد براعة الاستهلال ولا شبهة ان القصد غير مصرح به وان كان
البراعة مصرحة فيكون الاشارة الى القصد نكتة التخصيص بعد التعميم قوله من تلك
العوارف آه اي من افاضتها اذ الالهام افاضة وليس من العوارف المفيضة
فان قلت هذا يصح اذا حمل الفياض على معنى الوهاب لا على المعنى اللازم قلت
الدلالة الالتزامية كافية في ذلك واعلم ان في ذلك التخصيص مع انه
اشارة الى البراعة رعاية لحسن التخصيص بعد التعميم قوله واراد به آه فسر الالهام
بهذا الوجه احترازا عن المعنى المشهور له وهو القاء المعنى في الروع بلا استفاضة على
ما هو منقول عنه من انه لم يرد بالالهام ههنا القاء المعنى في الروع بلا استفاضة
كما هو المشهور انتهى وانما لم يعتبر بالمعنى المشهور لعدم مناسبته للمقام وعدم
ظهور الاشارة الى البراعة اذ المنطق هو قوانين طرق الاكتساب ولا يناسبه
العلوم الحاصلة بدون الاستفاضة ولذلك حمل المعارف على العلوم بالمعنى
الاعم لا على احد معانيها المصطلحة مع انه لا جهة يقتضي التخصيص قوله اي الثابتة
فسر العلوم الحقيقية بالثابتة لان الحقيقة بمعنى الثابتة من حق الامر اي ثبت فزيد فيه
التاء للمبالغة كالخاصية واختارها الشريف على لفظ الحقيقة لانها اشهر فيها

8

بينهم والعلوم الثابتة هي التي لا تتبدل بتبدل الملل والاديان ولا تختلف
باختلاف الالسنة والبيان قوله المطابقة للاشياء في انفسها المراد من الاشياء
الماهيات التي يتعلق بها العلم تصورا لها او تصديقا باحوالها ومطابقة العلوم
لها اما في العلوم التصورية فكون تلك العلوم التصورية صورا لها محاذية متحدة بها
بالماهية واما في العلوم التصديقية فكونها صورة محاذية لما عليه تلك الاشياء
وقيد في انفسها لاخراج الحدود الاصطلاحية والتصديقات المتعلقة بما عليه
الاشياء باعتبار معتبر وجعل جاعل فان المطابقة للاشياء فيهما ليست مطابقة
لها في انفسها بل بحسب اعتبار المعتبر وتوصيف العلوم الحقيقية بتلك المطابقة
اما بناء على فهمها من تاء المبالغة او بناء على الواقع لان العلوم الغير المتغيرة
لا يكون الا كذلك وقوله في انفسها صفة للاشياء او حال عنها ويجوز ان يكون
متعلقا بالمطابقة ومآل المعنى واحد في الكل قوله فائضة من تلك الحضرة
اي على الوجه الذي حققناه فلا ينافيه قولهم ان فيضان العلوم على مرآة النفس
من جوهر عقلي هو خزانة لها وقوله اما باستفاضة اي من اكتساب وغيره من
الاسباب اشارة الى ان النظر او غيره معد للنفس لفيضان العلوم المستفاضة
من المبدأ الاعلى موجبة لها فلا يتوهم ان الافاضة انما تتصور في الضروريات
التي لا استفاضة فيها واما العلوم الحاصلة بالاستفاضة فانما تصير حاصلة
باسبابها قوله وعقبه آه بيان لترك العطف في قرينة واهب آه
وكان يمكن عطفها على سبعة اوجه عطفها وحدها على الثانية وعطفها عليها
مع الرابعة اما على سبيل الاجتماع او الانفراد وعطف مجموع الاخيرتين

على مجموع الاولين كما في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن و
عطفها وحدها على الاول وعطف الاخيرتين على الاولى اما على سبيل الاجتماع
او الانفراد ونقول فهاتان القرينتان آه اندفع الثلاث الاول وبقوله
مع ان الثالثة آه اندفع باقي الاحتمالات كما نقل عنه من انه اندفع بما ذكره
اولا العطف على الثانية وبما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاولين انتهى
وهذا اشارة الى ما ذكرناه الا انه ذكر المندفع بالاول على وجه الاجمال
وذكر واحدا مما اندفع بالثاني لكونه اظهر الاحتمالات في العطف وترك
الباقي لكونه معلوما بالمقايسة واما كون التاكيد والتقرير مانعين من العطف
فمبين في فنه فان قلت ان الرابعة تقرر الثالثة ايضا لان رفع الدرجات
لا يكون بدون وهب الحيوة فلا يصح العطف بينهما ايضا قلت ان موهبة
الحيوة من العلل البعيدة لرفع الدرجات فلا يكون التقرير بينهما كالتقرير بينها
وبين الالهام كما لا يخفى على ذي مسكة وبهذا القدر من التقرير لا يحب الفصل
بل لا يجوز كما يعرفه ارباب الذوق وايضا تقرير الثانية هو المقصود
لا غير لانها المعتنى بشانها من بين القرائن كما دل عليه المحشي بقوله خص الالهام
بالذكر من بين العوارف لبراعة الاستهلال ثم عقبه بالاخيرتين لانهما يقررانه
ويؤكدانه والفصل باعتبار التقرير ليس امرا ضروريا في كل مادة وانما يحسن
رعايته في الكلام بحسب الحاجة اليه فيما هو المقصود بالاصالة للمتكلم فلا يعتبر
التقرير بين المفردات لانها ليست مقصودة في الكلام بالاصالة ثم المراد
من التقرير والتاكيد بين الشيئين سواء يكون احدهما بحيث يكون له دخل بعيد به

في وجود الآخر بملازمة ظاهرة بينهما اما من الطرفين او من طرف واحد لا الدلالة
عليه ولا الايجاب لوجود المقرر فلا يرد ان موهبة الحيوة لا تدل على الالهام
ولا توجبه فان قلت التعرض لتقرير الثالثة كاف في المقصود فما وجه التعرض
لتقرير الرابعة قلت وجهه اما تاييد تقرير الثالثة بتقرير ما عطف عليه
يرشدك اليه قوله عطفت او هو اشارة الى دفع عطف مجموع الاخيرتين على الثانية
دفعا ظاهرا اذ تقرير الثالثة فقط وان كان كافيا في ذلك الا انه تعرض له لزيادة
الايضاح ولك ان تقول التقرير الموجب للفصل حاصل بمجموع القرينتين فاذا
تعرض لهما فكانه قال فمجموع هاتين القرينتين من حيث هو مجموع آه وبه يحصل
المطلوب ايضا لان ما يقتضي فصل المجموع يقتضي فصل الجزء من هو جزء بالضرورة
فان وصل الجزء حال كونه جزء يمنع فصل الكل قطعا لان فصله انما يتحقق بفصل
جميع اجزائه الا ان المتبادر من عبارة الشريف بيان تقرير كل واحد من القرينتين
على الانفراد حيث بين علة التقرير في كل منهما على حدة واما تعرضه للعطف بقوله
عطف احدهما على الاخرى فمبني على عبارة الاجتماع تامل واما تقديم القرينة
الثانية على الثالثة مع ان الثانية موقوف على الثالثة فاما الضرورة رعاية
السجع او رعاية ذكر الثانية على التخصيص عقيب ذكر العام للعلة التي ذكره وذا والحق
ان علة ترك العطف الشائع في امثال هذا المقام سواء وجد بينهما التقرير او لا هي قصد
الاشارة الى استقلال كل من القرينتين وكفايتهما في التحميد المقصود في المقام والايماء
الى انه اعاد ذكر الصفات الكمالية بعد ذكر ما هو واف فيها فكانه كرر التحميد بعد
استيفاء حقه مرة يرشدك الى ما ذكرناه ترك السجع الاول في القرينتين الاخيرتين

قوله ذلك الا الهام الصحيح اسقاطه والاكتفاء بضميره فيه توقف لان ضمير عنه راجع
الى الالهام فلا وجه للاظهار لانك اذا قلت جاءني زيد فضربته بعصا
زيد انظر كيف يكون الكلام سمجا قبيحا فافهم قوله يناسب الاولى في مطلق
العموم اى عموم متعلقها وكذا المراد من الخصوص خصوص المتعلق وانما قيد العموم
بالمطلق لما اشار اليه من عدم تساوى القرينتين في العموم آه قلت مجرد التناسب
في امر لا يقتضى تاكيدا موجبا للفصل بل ربما يصحح الوصل ويحسنه على ما بين في موضعه
وايضا لا يلزم من مجرد التناسب التفصيل فلا يصح تفريعه عليه قلت كل واحدة
من الاوليين سيقت لغرض مخصوص فالاولى للدلالة على عموم فيضه والثانية للدلالة
على انه خص العلماء بوصف لا يوجد في غيرهم فالاخيرتان لو كانتا بحسب هذا
الغرض تاكيدا موجبا للفصل ولما لم يذكر المتعلق في الاوليين وذكر في الاخيرتين
فصلتا بهما نوع تفصيل ولك ان تقول لما كان المراد من فوائد العوارف
هي الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات الفائضة على مطلق الموجودات
دخل فيها حيوة جميع العالمين على وجه الاجمال فلما ذكر موهبة حيوة العالمين على العموم
ذكرا تفصيليا اكدت القرينة الاولى في ذلك المقدار من العموم وفصلتها بعض
التفصيل على وجه العموم فلذا افادت نوع تاكيد وتفصيل بخلاف قوله رافع درجات آه
فانه وان اكد الاولى وفصلها ايضا باعتبار بعض العوارف اذ الرفع كالحيوة من جملة
الكمالات التابعة للوجودات لكن ذلك التفصيل ليس بحسب العموم تاكيد الاولى
وتفصيلها بحسب العموم هو المقصود لان تعميم الاولى مقصود فيجب في تفصيلها وبيانها
ان يعتبر نوع عموم ولا شك ان ذلك التاكيد والتفصيل يتزايدان بتزايد العموم

اى ... هو بحسب العموم
منه عفي عنه

فلذا

فلذا رتبهما على المناسبة في العموم لا على الدخول مطلقا وكذا الهام المعارف
مخصوص بالعلماء وسبب لرفع درجاتهم على الخصوص فهو مشتمل على رفع درجاتهم
على الخصوص اشتمالا اجماليا فلما ذكر رفع الدرجات على وجه التخصيص بالعلماء
اكد القرينة الثانية وفصلها بوجه باعتبار الخصوص المقصود في المقام فلذا
رتبهما على المناسبة في الخصوص وليس مراده ان مجرد التناسب في الخصوص
يوجب التاكيد والتفصيل الموجب للفصل قوله حيث عمت الملائكة والثقلين
اى الانس والجن لانهما ثقلان في الارض والثقل هو الشيء النفيس المصون العالم
اسم لذى العلم من الملائكة والثقلين كذا في الكشاف وقيل كل ما علم به الخالق
من الاجناس فتخصيص الملائكة والثقلين مع ان التعميم يناسب غرضه اما
لاختياره التفسير الاول او لان هذا القدر ثابت على كل قول وكاف في
المطلوب الذى هو المناسبة في مطلق العموم او لان صيغة الجمع السالم يتنافى
التعميم لغير ذوى العقول الا بتاويل يصار اليه عند الضرورة ولك ان تقول ان
العالمين هنا محمول على الكل بطريق التغليب كما قيل في قوله عز وجل الحمد لله
رب العالمين والمراد من الحيوة ما لكل ممكن من كماله اللائق به ادنى قوة تباك
ذلك الكمال في تحصيل كمال المناسبة بحسب العموم بين الاولى والثالثة قوله
يناسب الثانية في الخصوص آه ان حمل حقائق المعارف على العموم الثابتة مطلقا
كما افاده فالقرينتان متساويتان في الخصوص وان حملت على الاخص يكون العلم
المذكور ثانيا كذلك رعاية المناسبة بين اللاحق والسابق وكذلك ان اخص
العالمون بالناس كما في الماخوذ منه وهو قوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات

على تفسير الالهام الغير المشهور
منه عفي عنه

فالالهام ايضا نخص به لرعاية المناسبة وان عمم عمم قوله ففيها نوع تفصيل
وتاكيد آه اى توكد وتفصل آحاد الاخيرتين لآحاد الاولين بطريق نشر اللف
على ترتيب المفرع عليه وانما ذكر التفصيل لانه كالتاكيد سبب للتفصل هذا ما للدى
من تحرير كلامه وتقرير مرامه مع زيادة تحسين للمقال وتتميم لما وقع فيه من شائبة
الاختلال عساك لو فهمته تفز بالنجاة عن مضايق الشبهات قوله حمد الله تعالى
اولا على نعمه العامة والخاصة اى بالعلماء وهى المدلول عليها بالقرينة الثانية
والرابعة كما ان الاولى والثالثة تدلان على نعمه العامة هذا اذا اعتبر العموم
والخصوص فى ذوات النعم باعتبار متعلقها كما هو المتبادر من العبارة اما اذا
اعتبر من حيث المفهوم اعنى الاطلاق والتعيين فالمدلول عليها بالقرينة الاولى
هى النعم العامة اى النعم الملحوظة على وجه عام وبسائر القرائن هى النعم الخاصة
اى المقيدة بقيد خاص وفيه احراز طريقى الحمد الاجمالى على كل النعم والتفصيلى على البعض
الاهم واسقاط الواجب مع ايفاء حق الشكر بما يليق ويناسب قوله لترتبط
بالقيد الذى هو نعم الاقتدار على المشروع فيه وتستجلب المزيد الذى هو نعمة التوفيق
للاتمام والاول يلمح الى قوله عم ان للنعم اوابد كاوابد الوحش فقيدوها
بالشكر والثانى الى قوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم وفيه دلالة على ارتباط القيد
ايضا شرح وخليفته فى خليقته كونه عطفها على خير وعلى البرية وقول الشارح
سيد الانبياء على الاول بناء على الواقع وعلى الثانى مستفاد من المضاف المقدر
وهو خير ويجب ان يقصد الاستغراق فى اضافة خليقته بالقاف على الاحتمال
الاول وبالفاء على الاحتمال الثانى حتى يكون المراد كافة الخلائق بالقاف او العالم

قائم

11

فانهم قوله وعلى اتباعه فسر الآل بمن بين معانيه بالاتباع مطلقا ليعم الصلوة
للصحابة ولهذا اذا قرن بهم يختار حمله على اهل البيت شرح خير ال بالنصب حال
موكدة تفيد فائدة الصفة لكن الظاهر ان يقال خير الال بلام التعريف ليكون صفة
للآل المعرف المذكور قبله قوله الى الفوز بذلك المقصود اى الارتباط والاتحاد
لما لا يستطيع عليه من ان قبول الفيض من ذلك الجناب المقدس لا يحصل لنا الا بتوسط من له منزلة
عنده وزلفى والمشهور بين اصحاب الحديث ايضا انه لا تاثير للدعاء الا بعد الصلوة
على النبى قوله لما تفيد التابيد عرفا هو قيد لقوله بعد اى بعد من جهة العرف التابيد
الحقيقى فان امثال هذه العبارة فى امثال هذا المقام مما تفيد التابيد الحقيقى فى العرف
لانه قد جرت العادة من الناس ان يعيدوا دعواتهم بامثال ذلك قصدا للتابيد
الحقيقى بناء على ما تقرر او ما يفهم من ان هذه الاشياء دائمة لا يستطيع ان يقيد
لقوله التابيد حتى يكون معناه بعد التابيد العرفى اى ما يعد فى العرف تابيدا لا الحقيقى
اذ هذا المعنى لا يناسب مقام المبالغة وانما قيد الصلوة باحد الامرين لا بعينه
على الترديد اذ هو ادل على التابيد من التقييد باحد الامرين بعينه او بمجموعهما معا
كما لا يخفى قوله من السراب اى من هذا القبيل وليس هو السراب بعينه او هو نوع
منه فلا يخالف ما فى الصحاح قوله اما على توهم آه ناشيا عن كثرة استعمالها
مع بعد فى فصل الخطاب وهى المصححة ايضا للحذف والتقدير ونظيره قول الشاعر
بدا لى انى لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا فان قوله ولا سابق
بالجر عطف على مدرك بتوهم دخول الباء عليه لان دخول الباء فى خبر ليس شايع
كثير ان قلت على تقدير التقدير ما وجه جمع الواو مع اما مع ان العطف لا يستقيم

تنافيان قلت هي عاطفة على ما تقدم بتاويل اخت لها كانه قيل اما بادئ بدئ
فالحمد لله الفياض آه واما بعد آه وهذا كما قال صاحب المفتاح واما علم
البيان بدون سبق اختها فاوله بعض الشراح بما ذكرناه لا يقال هذا
التاويل يصح في عبارة المفتاح لانه سبق منه اجمال يكون اما مع اختها المقدرة
تفصيلا له بخلاف ما نحن فيه لانا نقول يجوز ان يكون التفصيل لمجمل حاضر في ذهن
المتكلم ولا يلزم ان يكون هذا الاجمال مشعورا به للسامع وان كان هو الظاهر
من كلام البعض الادباء ولك ان تقول الواو للربط الصوري بين الفقرتين
بدون ان يقصد بها التشريك في المعنى الذي هو حقيقة العطف عند النحاة ولا
مناسبة بينهما التي بها صحة العطف بين الجمل عند ارباب علم المعاني ويقال لمثل
هذا العطف عطف القصة على القصة ولا تنافي بينه وبين الاستيناف الذي يقصد من
اما مع ان فيها فائدة التعويض ان قيل انها جيء بها بعد حذف اما ومن النحاة
من يسمي هذه الفاء منبهة لتنبيهها على عدم اضافة بعد الى ما بعدها فعلى هذا لا حاجة
الى توهم اما او تقديرها قوله بما اشار اليه آه من رفعة شان العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان التخصيص بعد التعميم يدل على شرف المخصص وبقوله رافع
آه لان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فيكون رفع درجات العلماء
فرع رفعة درجات العلم ولك ان تقول المراد من ما اشار اليه هو ما اشار اليه
ببراعة الاستهلال مناسبا لقوله وللاشارة الى براعة الاستهلال آه ويكون التصريح
به بالانتقال الى الترغيب فيما هو بصدده والترغيب في مطلق العلوم لتمهيد الترغيب
فيما هو المقصود ولانه المقصود بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم للعام لاثباته للخاص

المقصود

المقصود بالبيان ليكون الحكم اوقع واكمن في النفس اسلوب شائع فيما بين البلغاء
وعلى التقدير الفاء آه وعطف المعطوف عليه قوله وان نقل ما للتفسير ما تقدم من قوله
وقد صح او للتعقيب بناء على ان يحمل قوله صرح على قصد التصريح على ما هو شائع
في امثال ذلك شرح على تشعب فنونها اضافة الفنون الى العلوم اما بطريق الاقحام
الشائع لانها نفس العلوم او حمل العلوم على الاجناس والجنس بناء على ما قالوا ان
اللام اذا دخلت على الجمع يتمحض للجنس ولك ان تحمل الفنون على الاجزاء المتفننة
قوله بالتسكين لانه بالتحريك بمعنى الحاجة قوله رفعا آه يريد ان كثرة الشيء وقلته
مطلقا سواء كانتا بالنسبة الى الشيء نفسه او الى وقوعه في ايدي الناس سيما اذا
انضم اليها الكثرة والقلة باعتبار الطرق يوجب حكم الوهم بما ذكر سواء كان
ذلك الحكم صادقا في نفس الامر اولا هذا وقد يتخيل في هذا المقام وجوه اخر منها
انه اشارة الى صعوبة نيل العلوم يعني انها وان كانت صعبة التحصيل لكونها انواعا
متفرقة ذات طرق متشابهة لكن لا بد للنفوس من ترك ما اعتادته من الرغبة عن الاصعب الى
الاسهل والسعي في تحصيلها لانها ارفع المطالب ومنها انه اشارة الى سهولة نيلها
بسبب كثرتها وكثرة الطرق الموصلة اليها حثا للطالب على تحصيلها ورفعا
لما قر في الاوهام انها صعبة المأخذ بعيدة المتناول لئلا يفتر الجد في طلبها
ومنها انه اشارة الى الجمع بين الفضيلتين لان الكثرة ايضا فضيلة بدليل قول
الشاعر شعر وانما العزة للكاثر ومنها انه اشارة الى شمول الحكم بالارفعية والانفعية
لجميع انواع العلوم دفعا لما قد يرد على الوهم من ان اشتراك جميع انواع الشيء
في الشرف مستبعد جدا اذ بين الانواع تفاوت كثير فبعضها اخس وبعضها اشرف

فكيف يتشارك جميعها في الشرف تأمل فان القول بما قالت حذام قوله اذا اكثر
اي من جهة نفسه وطرقه كما يدل عليه الاطلاق او ترك الكثرة من جهة الطرق قصد
الاختصار اذ يدل عليها احدهما في المعلول وكذا الحال في قوله اذا قيل آه قوله
الى الترغيب آه فيكون الترغيب في المقصود مرتين جمعا واجمالا اولا وتفصيلا
قوله في قوله بينها الى آه لا شك ان قوله علم المنطق بعد ذكر العلوم مطلقا
سيما اذا انضم اليه قوله بينها واحسنها مع ملاحظة السباق والسياق يدل
على كون المنطق علما مدونا كسائر العلوم لكن لا تصريح بكونه من جملتها والمقصود التصريح
ذلك المعنى لا كونه علما مدونا مطلقا ولذلك نسب التصريح الى قوله من بينها يرشدك
الى ذلك ايراد السؤال بقوله وما قيل آه قوله لكنها بل لما عداه آه في اعتبار المنطق
بالقياس الى نفسه قولان الاول ان المنطق ليس بآلة لنفسه في شيء من اجزائه اصلا لان
بعضه ضروري واضح وبعضه فيه نوع خفاء يزول بادنى تنبيه وبعضه نظري يكتسب
بطريق ضروري لا يطرء فيه الغلط كالعلوم المتسقة فلا يحتاج الى رعاية قوانين المنطق
فلا آلية له بمعنى المعيارية المقصودة ههنا من الآلية في جزء من اجزائه من القسم الانظار
الجزئية التي وقعت في القسم النظري مندرجة في الانظار الكلية التي يبحث عن احوالها
في المنطق لكن لعدم تطرق الغلط في هذه الجزئيات لم يحتج الى تطبيقها على القواعد
الكلية المنطبقة فامكن ان يكتسب هذه النظريات بدون سبق ملاحظة هذه القواعد
ورعايتها في هذا الاكتساب فلا يكون آلة لنفسه بطريق المعيارية لا كلا ولا جزءا ولو
اريد من الآلية مقدار ما ذكر من الاندراج فلا فساد فيه والقول الثاني ان المنطق
آلة لنفسه ايضا بطريق المعيارية لكن على وجه لا يلزم منه الاستحالة وهو كون بعض منه آلة

بعض

للبعض الآخر بلا دور وظن انه ليس بمستحيل ويمكن توجيه كلام الشريف على كل من
القولين تأمل وسيجيء لهذا مزيد تفصيل وقوله لما عداه اي من الفنون التي
لها حاجة الى المنطق والا فالعلوم المتسقة كالهندسة والحساب كما سيصرح
لا تحتاج الى المنطق بطريق المعيارية قوله صار النزاع لفظيا آه قال الامام
في شرح الاشارات هذا النزاع لفظي لانه ان عني بالعلم صورة مطابقة لما في
الخارج فهو ليس بعلم اذ موضوعه المعقولات الثانية وان عني به كل ما يكون
للنفس شعور به كيف كان فهو علم قوله وقوله ابينها آه شرف العلم قد يكون
لشرف موضوعه واليه يرجع شرف الاعراض المبحوث عنها فيه وقد يكون بقوة
براهينه وجلائها واليه يرجع شرفه باستقامة اصوله وقواعده وقد يكون
بغايته وشرف المنطق انما هو بالاخيرين فاشار الى الاول بقوله ابينها اتقنها اي
اي حجة واقتصر على الابينية لاستلزامها القوة بدون العكس والى الثاني
بقوله واحسنها شأنا كما صرح به فيما بعد بقوله فيه شفاء للاسقام آه قوله
هو الهندسة والحساب وهما من اصول الرياضي وقوله ما ينتمي اليهما دون
ما يتفرع كما قال فيما بعد ليدخل فيه الهيئة والموسيقى فانهما ليستا مما يتفرع
عليهما لكنهما مما ينسب اليهما لان دلائلهما مأخوذة منهما واما ما يتفرع على
الهندسة فكعلم التجارة والمساحة وجر الاثقال ونحوه وما يتفرع على الحساب
فكعلم الجبر والمقابلة والجمع والتفريق وغير ذلك وما يتفرع على المنطق فمثل
علم الخطابة والمحاضرة وغير ذلك مما يبحث فيه عن مواد الصناعة الخمس
على وجه يختص بلسان دون لسان وما يتفرع على الطبيعي فكعلم احكام النجوم

والكيميا والطب والفراسة والتعبير في بعض اصوله واما في البعض الآخر
فهو من فروع الالهي كما بين في موضعه وكالطلسمات والنيرنجات وغير
ذلك واما فروع الالهي فكالعلم بكيفية الوحي ونزول الملك ومشاهدة
العقول في صور المحسوسات وعلم المعاد الروحاني ونحوها وانما لم نقل
هو الرياضي وما يتفرع عليه لمزيد انتساب الهندسة والحساب الى قوة البرهان
وجلائه ولم تات في الالهي بكلمة التراخي كما في النسخ الصحيحة نظرا الى
تقاربه من الطبيعي في قلة الوثوق بدلائله مع الخفاء في الاكثر ثم معنى كون العلم
فرعا لعلم آخر ان يكون مسائله مستنبطة من قواعده بجعلها كبريات في دلائلها
مع تناسب نظريهما والعموم والخصوص بينهما اما في ذات الموضوع وقيد
حيثيته معا كما هو الحال بين الطبيعي والطب او في قيد الحيثية فقط كما في
اصول الفقه وفروعه فان موضوع احدهما وان كان مباينا لموضوع
الآخر لكن الوجوب والحرمة ونحوهما مأخوذة في قيديهما على العموم في الاصل
وعلى الخصوص في الفرع ولا يكفي في الفرعية مطلق الاستمداد ولا خصوص الموضوع
ولا مجموعهما فليست الهيئة والموسيقى المستمدتان عن الهندسة فرعين لها ولا
ساير العلوم الحكمية المستمدة من الالهي الخاص موضوعها من موضوعه فروعا له
فافهم قوله وما يبتني عليها اي من العلوم الشرعية ماله آه والذي تقتضيه
الذوق السليم في هذه الجمل الاربع المفصولة وهي قوله ماله آه وقوله فيه
شفاء آه وقوله لا يومن آه وقوله فيه معالم الى آخر البيت ان يقال
ان الجملة الاولى اعني قوله ماله معترضة اذ تجوز وقوع المعترضة في آخر الكلام

صرح به صاحب الكشاف وقوله فيه شفاء آه وقوله لا يومن قطع قصدا الى
مدح المنطق في الاساليب المختلفة بانواع صفات مادحة متفننة مستقلة
في افادة كمال المدح وقوله فيه معالم البيت فذلكة وحاصل المجموع
ما ذكره سابقا من اوصاف المنطق صدرا مع تلخيصه اشد تقرير ولعل نكتة
ذلك عند الانتقال من طائفة الكلام الى طائفة اخرى منه واما قوله من ام
آه فمقرر محض لا غير على ما ذكره الشريف قوله والنداء للتعجب آه المفهوم
من شرح الرضي ان المنادى في النداء التعجبي يحذف ابدا للداعية القوية
الى ذكر المتعجب منه فيكون في المقام نوع ضيق مع قيام القرينة على المنادى
فيحذف وجوبا ويقام مقامه المدعو له وهو المتعجب منه ويكسر اللام الجارة
الداخلة عليه لانه باعتبار وقوعه موقع المنادى واقع موقع الضمير في ادعوك
فكما يفتح اللام في الضمير يفتح فيه ايضا وتطرد كسرها لانها في الحقيقة داخلة
على المدعو له لا على المدعو الذي هو المنادى وقال الشيخ ابن الحاجب في
شرح المفصل واما لام التعجب فليست في التحقيق داخلة على المنادى والتحقيق
ان المنادى في قوله يا للماء ويا للدواهي ليس الماء ولا الدواهي وانما
المراد يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا للماء وللدواهي ولذلك سميت لام
التعجب انتهى فقوله منقبة نصب على التمييز لا غير اي يا قوم احضروا واعجبوا
له من جهة منقبة كذا وكذلك نقول ان اللام تستحق الجار مع المجرور صفة
للمنادى المحذوف اي يا شرفا او امرا عجيبا وامثال ذلك ومنقبة نصب على
حذف الجار المتعلق بما يتعلق به اللام اي من جهة المنقبة واستفادة التعجب

اما من ابهام المنادي الدال على تفخيم شانه او من النداء الا ما يمكن منه الاقبال وغير
ذلك هذا والاظهر ان يقال ان المراد النزيه من النداء للتعجب ليس المذكور في النحو
بل اراد التعجب الذي يقصده البلغاء من تراكيب النداء على التجوز في مقام مناسبة عند
اقتضاء المقام وتحمل تراكيبهم عليه عند العلم بعدم ارادة المعنى الاصلي بقرينة من
المقام وهي ههنا النداء الى ما لا يمكن منه الاقبال وعدم مناسبة المقام له وهو من
احدى مولدات معنى النداء المذكورة في كتب المعاني ولا يلزم فيه ان يحذف
المنادي ابدا وان يورد المجرور باللام محله ولا نسلم انه كان في النداء للتعجب المذكور
في النحو بل هو كسائر النداء الذي يذكر المنادي فيه وربما يحذف للقرينة الواضحة
الدالة عليه المغنية عنه من غير ايراد القائم مقامه كسائر المحذوفات الغير المعوض عنها
من المبتدأ والخبر وغيرهما فح يكون المنادي المحذوف لفظ من عبارة عن المنطق
وله متعلقة اما صفة له او صلة فمتعلقة مرفوعة بلا تكلف قوله جلت بالتخفيف لانه
بالتشديد لا يكاد الا بمبالغة مفرطة غير مقبولة وهي انها تجاوزت عن الفضل
اي هذه المرتبة فوق مرتبة الفضل والسنا ولا يخفى ما فيه وجلت بالتخفيف يجي
متعديا ولازما وههنا متعد لكن حذف مفعوله لقصد العموم اي كشفت عن وجه
الفضل كل ما يستره يعني ان لهذه المرتبة فضل ظاهر وسنا باهر يطلع
عليهما كل احد لان الحجاب مكشوف عنهما قوله يذكر اسماء كتبه المشهورة كالشفاء
والنجاة والاشارات وكشف الاسرار والبيان والهداية ومطالع الانوار
ووسائل الدراية وجامع الدقائق وانما اضاف هذه الكتب الى المنطق
لاشتمالها عليه وان كانت مشتملة على غيره من العلوم قوله على وجه لا يحوم آه

15

يعني ان المقصود هو المعاني اللغوية مع الاشارة الى المعاني العلمية من غير تكلف
في صحة المعاني اللغوية حتى لو قطع النظر عن الاشارة لبقي حسنها في مواقعها كما لو
اريد المعاني العلمية يفوت المقصود وهو مدح المنطق من بين العلوم وايضا يحتاج في
تعلقات الحروف الجارة الى ضرب من التكلف فبطل توهم ان الابهام ساير على ان
المعاني العلمية بعيدة وهي المرادة ههنا واما ادعاء ان المعاني العلمية قرينة
ههنا والمراد هو المعاني اللغوية البعيدة ففيه ابهام فتعسف بين نعم لو قيل
ان فيه ايهام الابهام لم يبعد عن الصواب قوله فان كل جهل شيء من الاشياء التي يفيد
معرفتها كمالا حكميا لان جهل كل شيء ليس سقما روحانيا والمراد من الجهل هو الجهل
المطلق العام للجهل المركب والبسيط وللجهالات التصورية والتصديقية
جهل النفس اما بمنزلة صفة كاشفة للشيء او احتراز عما لم يجهل النفس على استعداد
ادراكه ككنه ذات الله تعالى عندهم فانه لا يكون الجهل به سقما للنفس لعدم نفع المنطق
في ادراكه لا يصح في انه فيه شفاء لجميع الاسقام فان قلت الجهل البسيط عدم الملكة
وعدم ادراك كنه الله لا يسمى جهلا اذ ليس من شان البشر ادراكه فلا فايدة في التقييد
قلت فائدة التنبيه على ما قد عسى يغفل عنه مع التوضيح للمقصود اعني كون الجهل سقما
هذا على حصر طريق الادراك في البداهة والاكتساب بالنظر واما على القول
بطريق آخر كالمشاهدة بتصفية الباطن فيمكن ادراك كنه الباري تعالى والاشياء الاخر
التي لا يمكن اكتسابها بالنظر فلا يستقيم ح ان المنطق فيه شفاء لجميع الاسقام اللهم الا
ان يخص الاسقام بالجهالات التي يمكن ادراكها بطريق النظر والفكر لكنه تعسف
ما في العلوم آه جعل العلوم ظرف المسائل مع ان حقيقة العلم مسائله اما بناء على ان الاد

من المسائل بعض ما برهن عليه بلا اعتبار البراهين معها التي من جملة ما ذكر في العلوم او على
اعتبار كل واحدة منها على حدة او على التسامح المشهور من جعل المبادي من اجزاء
العلوم وعلى التقادير يصح الظرفية وقوله تجري مجرى حقايقها بناء على الاخير او
بناء على ان الحقيقة انما تطلق على الموجود الخارجي ومسائل العلوم لاشتمالها على
نسب عقلية ليست بموجودات خارجية واذا كان المراد من الكنوز هي المسائل
التي تجري مجرى الحقايق تحسن اضافتها الى التحقيق الذي هو العلم بحقيقة الشيء وقس على هذا
الرموز الى التدقيق لان المراد من الرموز الدقائق وما تعلق به وجه الاشارة
والتنبيه في المنطق على مسائل العلوم ومباحثها هو انه قانون ودلالة على طرق تحصيلها بالوجه
الكلي ولك ان تقول اراد بكنوز التحقيق التحقيقات الشبيهة بالكنوز المتعلقة بقواعد
العلوم وبرموز التدقيق التدقيقات الزائدة عليها التي تشبه الرموز ولك
ان تخص التحقيق باثبات المطالب بدلايلها الانية المحققة اياها والتدقيق باثباتها
بلميتها لان البرهان اللمي ادق من الاني والمنطق فيه جميع طرق الاستدلالات ولو
على وجه كلي ففيه اشارة وتنبيه على تلك التحقيقات والتدقيقات جميعا ودونت
فيها تجوز ارجاع الضمير في دونت الى العلوم وضمير فيها الى المسائل وتجوز عكسه ولكل وجه
يعرف بالتامل **قوله** ما احتجب منها وراء الاستار لا يمكن اهتداء العقول اليها
بفطرتها او استترت باستار الشبهات وبالمنطق تحصل القدرة على كشف هذه
الاستار والحجب **قوله** حسن الاضراب كلمة بل اذا كانت داخلة في الجملة يكون فائدتها
الانتقال من جملة الى اخرى اهم من الاولى وربما تجيء للغلط صرح بذلك في شرح الرضي
وفيما نحن فيه دخل ايضا في الجملة اذ تقديره بل فيه انوار الهداية حذف الخبر للعلم به لا انه

بل عاطفة لانوار الهداية على شفاء حتى يكون داخلة على المفرد فيلزم ابداء الحكم
عن المعطوف عليه فمراده من الاضراب هذا القدر لا الابداء بالكلية ولك
ان تقول ان بل في مثل هذا الاضراب على سبيل الترقي رفعا لما اوهم الكلام السابق
من ان شان المنطق مقتصر على ما ذكر لا يتعداه الى ما هو اقوى منه فالاضراب في الحقيقة
راجع الى الاقتصار على المتبوع وهذا كثير شائع تقول جاء في الوزير بل الامير
واكرمت زيدا ان اكرمني بل ان اهانني واعلم ان المقصود بالاضراب كما اشار
اليه في التعليل هاتان القرينتان اعني قوله بل انوار الهداية ووسايل الدراية وما
عطف عليهما تتمة لهما لا دخل له في حسن الاضراب انوار الهداية اضاف
الانوار الى الهداية اما لانها سبب الهداية او لانه شبه الهداية بالانوار والشمس
والسراج ونحو ذلك من الاشياء المنورة اختيار العلوم آه هو من قولهم اخترت
الرجال اي منهم اي من رام اختيار الشيء من العلوم لنفسه فليختر المنطق فانه خيرها
والانتقاد اما من نقد الدراهم وانتقدها اي ميز جيادها عن زيوفها او من نقده
الدراهم فانتقدها اي اعطاه اياها فاخذها والنقد من الدراهم الجيد الذي لا غش فيه
والنقد ايضا بمعنى الحاضر خلاف النسيئة والمعنى من رغب في تمييز نقود العلوم عن
زيوفها او في التمييز بين العلوم التي حصلت وجعلت نقودا فليميزه وليبرزه من
بينها او من رغب في اخذ نقودها فليأخذه فانه اجودها وخالصها **قوله**
تقرير لما سبق اي لمجموع ما سبق من قوله ابينها الى هنا وقوله لانه ليس مقرر لما تقدمه
من قوله من رام اذ لجميع ما سبق ايضا ولك ان تجعل قوله بالله وقوله من رام الكلام
منهما مقررا لقوله ابين العلوم واحسنها وما يعقبهما من قوله فيه شفاء وقوله لانوار

بيانا وتفصيلا لما فيهما من الاجمال خيارها انت الضمير بتاويل الناس بالطائفة
وشبهها في المغرب يسمى بها خيار القوم اما لانه لا تنظر الا اليهم او لانه كانهم عيونهم
المبصرة قوله جمع اغلوطة مثل اعجوبة لا جمع اغلاط جمع غلط اذ يفوت في حسن
المقابلة بتمويهات الاوهام قوله من المسائل الاولى اسقاطه لان المسائل لا يغلط
بها اللهم الا ان يراد منها المعنى اللغوي او يجعل قوله من المسائل متعلقا بتغليط
لا بيانا لما الموصول ورعايتها اشعار بان معرفة المنطق لا يكون سببا
للاهتداء ما لم ينضم اليها الرعاية قوله اشار الى انه يميز كلا منهما آه انما
اشار الى ذلك لبيان الامن والاهتداء بالمنطق لان ارتفاع السبب يوجب
ارتفاع المسبب فيكون تحقيقا لقوله لا يؤمن شرح ولولاه حق العبارة ان يقول لولاه
لانه اذا وقع بعد لولا ضمير حقه ان يكون منفصلا مرفوعا كقوله تعالى لولا انتم لكنا
مؤمنين قوله فقوله لولاه ناظر الى مجموع وبيني لولاه آه ناظر الى المذكور من قوله
قوله لا يؤمن آه اعني الاغاليط والتمويهات على ترتيب لف النشر لما يقتضيه
حسن الملاءمة وان كان مؤداهما واحدا فقوله منشأ الغلط والتغليط آه ملحوظ فيه
التمويه ايضا لكنه لم ينفصله فلا ينافي ما ذكرنا من حديث لف النشر تأمل قوله
ناظرا الى قوله لا يهتدي آه لان سواء السبيل ليس الا النظر الصحيح فكونه معيار النظر
محقق لكونه آلة الاهتداء الى سواء السبيل قوله وقد عطف احد الناظرين آه
نقل عنه في الحواشي كما في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن عطف الباطن
على الظاهر وعطفا جميعا بحرف عطف واحد على مجموع الاول والآخر انتهى كلامه
اعلم ان الاصل في الجمل المعطوفة ان يعطف كل منها على ما تقدمها او على الاولى

على الاختلاف بين النحاة ومناسبة الناظرية والمنظورية بينا في كلا القولين
فان عطف الناظر الاول على ما تقدمته على المذهب الاول لا يصح اذ هو
ناظر الى الاولى فلا مناسبة بينه وبين ما قدمته فحصل كمال الانقطاع الموجب
للفصل وقس عليه حال عطف الناظر الثاني على الجملة الاولى على المذهب
الثاني او على الناظر الاول فقط مع عطف الناظر الاول على الاولى بلا
عطف المجموع على المجموع وايضا لا يصح عطف كل ناظر على منظوره للزوم
الفصل بالاجنبي بين المعطوفين كما لا يخفى واعتبار مناسبة الناظرية والمنظورية
بنفي ما بقي من الاحتمالين من صور العطف وهما عطف مجموع الناظرين على
احد المنظورين او احد الناظرين على مجموع المنظورين مع انه لو قطع النظر
عن النظر لا يجوز ارتكابه لانه خلاف الاصل وقليل في الاستعمال فلا يصح عطف
كل واحد من الناظرين على الانفراد على كلا المذهبين وعطفهما على الاجتماع
على احد المنظورين وعطف كل منهما على الانفراد على مجموع المنظورين ايضا
فوجب ان يعطف احد الناظرين على الآخر ثم يعطف المجموع على مجموع المنظورين
قضاء لحق المناسبة وقد شاع اسلوب العطف بين الاشياء المترادفة
في الخطب والمدائح لايهام الجمع بين عدة الاوصاف المادحة او لتقرير
المعاني في الاذهان او نحو ذلك فما ظنك بالعطف بين الاشياء المتناسبة
تناسبا يمكن ان يكون سببا للفصل عند ارتفاع اسباب الفصل ولعل الامر
بالتدبر اشارة الى مجموع ما ذكرناه فافهم لمعيار آه المعيار هو الذي
يقاس به غيره ويسوى من عايرت المكائيل والموازين اذا قايستها وقدرت

مع انه لا يكون العطف في الناظرين بل تامة على حدة واحدة فافهم

ما بينهما وخصه بالمكيال لوقوعه في مقابلة الميزان لا لانه معناه لان كل ما يقاس به
غيره معيار سواء كان مكيالاً او ميزاناً او غيرهما   مكاييل الانظار
آه هكذا وقع في اكثر النسخ بالياء اي الانظار التي هي كالمكائيل للنتائج
وفيه نوع ركاكة لانه يلزم منه ان يجعل الانظار مكاييل تارة وموزونات
اخرى اللهم الا ان يقدر الموازين في قوله يوزن به الافكار بقرينة مناسبة
فيتناسب القرينتان في او يقال وزن الشيء يستلزم تسويته وتقديره
بغيره فيحصل الملائمة بحسب المعنى وسيجيء ما يدفع هذه الركاكة ووقع في بعض النسخ مكائل
بالياء الواحدة وهو جمع مكيلة وعلى هذا لا يفوت الملائمة لكن يلزم منه تجنب الظ
اطلاق المعيار على المكيال مطلقاً الذي يكال به المكيلات لا على ما يسوى به
المكاييل كما في النسخ الاولى وايضاً يأبى عنه قوله يقدر به وترك ذكر ما يقاس به
في الميزان فكل من النسختين لا يخلو عن شيء فالاولى اولى   من قبيل عطف التفسير
تقرير للمعنى يعني ان عطف الشيء على الشيء لكونه مقتضياً للمغايرة بينهما يلتفت
منه الذهن الى المعطوف بالتفات جديد مستقل فاذا كان المعطوف عين
المعطوف عليه يتكرر الالتفات الجديد المستقل الى شيء بعينه فيتقرر في الذهن
زيادة تقرر وانما سمي عطف التفسير لان المعطوف في الحقيقة عبارة عن
المعطوف عليه فكانه قصد تفسيره لا لانه قصد منه التفسير لان العطف وقصد
التقرير مقتضيان اعتبار المغايرة وهو مناف لقصد التفسير الذي يوجب اعتبار
الاتحاد ثم اعلم ان الواو بحسب اصل الوضع توجب المغايرة الحقيقية بين
المعطوفين وقد يكتفى فيها بالمغايرة الاعتبارية بضرب من المجاز للنكتة التي

ذكرها

ذكرها الشريف الا ان هذه النكتة انما تعتبر ويقصد بالقياس الى المخاطب الذي
يعرف المرادفة بينهما   قريب منه آه لا عينه اذ ربما يكون العبور بلا ترتب
وقد يكون النظر في حال الشيء لتحصيل العلم بحال اخرى له   تفرع على ما ذكره
من كونه معيارا الى آه نظرا الى ان مؤدى الميزانية والمكيالية واحد
والا فيجب ظاهره لا يصح التفريع على كونه معيارا لان المعيار في المفرع عليه
والمفرع ليست بمعنى واحد كما صرح به   العيار آه عيار الذهب
والفضة بفتح العين قدره من الجودة ومقدار خلوصه من الغش ويجيء
بمعنى المعيار كما ذكر في المغرب وديوان الادب ويقال عايرت المكاييل
والموازين عيارا بكسر العين اذا قايستها وذكر في الصحاح ان الفصيح في
هذا المعنى عايرت وعيرت قول العامة فقول الشارح رحمه الله لا يعير
ليس منه بل من عيرت الدنانير اي وزنتها واحداً واحداً او من التعيير
بالياء الموحدة يقال عيرت الذهب اي وزنتها دينارا دينارا كذا
في مجمل اللغة فقوله الوزن اي القدر والمقدار لا بمعنى المصدر وقوله يقال
آه بيان له لا ايراد معنى آخر للعيار لان العيار لا يجيء بمعنى مصدر وزن
يزن ولم يجعل الشريف العيار بمعنى المعيار او مصدر عايرت مع ان في
التعيير لا يحتاج في التفريع الى تأويل ذكرناه اما لان لفظ العيار او
فاسده شائع استعماله في الموزونات من الذهب والفضة وغيرهما
فحمل العبارة على الشائع او لان المناسب في لا تغاير اذ لا تعبير بهذا
المعنى غلط عامة فوجب حمل اللفظ على ما يناسبه قوله لا يعير بمعنى

لا غلط فيه وهو كونه بمعنى الوزن واحدًا واحدًا فالمناسب في فقره
الشريف من معنى العيار او لان اسناد الفساد الى نفس الشيء كما في
تفسير الشريف معنى العيار ابلغ من اسناده الى مقايسته او الى قياسه
كما في التفسير   تنبيها آه لانه نسب المعيار الى ما نسب اليه الميزان
فيما تقدم ففيه نوع تنبيه على ان المعيار يطلق على الميزان وقوله
تنبيهًا تنبيه على ان هذا الاطلاق معلوم من اللغة لكن ربما يغفل عنه
فتنبه من هذا العكس وحسب التنبيه ايضا على ان اطلاق المعيار على الميزان
ليس لانه موضوع له بخصوصه بل لانه شيء يقدر به ويسوى سائر الموازين على
ما هو اصله في اللغة كما نقلنا من الصحاح فيكون اطلاقه عليه بالاشتراك المعنوي
وان كان المذكور في بعض كتب اللغة ان المعيار هو ميزان الذهب بخصوصه
فيكون اطلاقه عليه بالاشتراك اللفظي   بل على ان آه لما كان في
التنبيه الثاني فايدة جليلة بالنسبة الى الاول اورد كلمة بل للترقي الى
الاهم وهذا التنبيه انما حصل بنسبة الميزان الى النظر الذي نسبه فيما تقدم
الى الفكر لا من نسبة المعيار الى الفكر لان المراد منه هنا ليس المعنى الذي نسبه
الى النظر فيما تقدم فلم يكن المعيار بالمعنى الواحد منسوبا اليهما حتى
ينبه على اتحادهما هذا وفي هذا العكس تنبيه آخر على فائدة اخرى غير ما
ذكره الشريف وهو ان كلا من جزئيات الفكر والنظر يمكن ان يعتبر ميزانا
ومكيالا بالنسبة الى النتائج ليسوى كل منهما بالمعيار الحق الكلي الذي هو
المنطق ويمكن ان يعتبر موزونا يوزن بميزان المنطق بدون ان يعتبر آلية

بالعكس

بالقياس الى النتائج بالميزانية او المكيالية فاندفع بهذا العكس الركاكة الناشية
من عدم اتحاد نسبة الفكر والنظر الى المنطق عن النسخة المشهورة في لفظ مكايل
كما بيناه سابقا فتدبر   في معرض البطلان اي في زيه وصورته والمعرض
الثوب الذي تعرض فيه الجارية على البيع   قريب من العطف التفسيري لانه
لعدم الاتحاد في الخبر بحسب المفهوم وان كان هو في الخبرين واحدًا   فيه
معالم البيت اعتراض وقع في البين لتاكيد المدح وماخوذ من قول ابن الرومي
آراؤهم ووجوههم وسيوفهم   في الحادثات اذا دجون نجوم   فيها معالم للهدى
ومصابح   تجلو الدجى والاخريات رجوم   صدا السيوف الصدا بالفتح
وسخ الحديد وتخصيص الصيقل بالسيوف لكثرة الصقل فيها والا فكل مزيل الصدا
من المتخذ من الحديد صاقل وصانعه له ملكة الصقل صيقل ومن السبب ايضا
فاختيار تشبيه الاذهان بالسيوف الماضية مع ان تشبيهها بالمرايا من حيث كونها
محال صور المعقولات كما ان المرايا ترتسم فيها مثل المحسوسات اكثر واشهر
استعمالا   اما فرض عين آه ذهب بعض العلماء الى ان الواجب في معرفة الله تعالى
هو الاعتقاد مطلقا ولو تقليدًا محضًا كما في من نشأ في شاهق جبل فقلد من اخبره
من غير نظر منه اصلا وذهب الاكثرون الى ان الواجب هو اليقين وطائفة
منهم وهم الاقلون ذهبوا الى وجوب المعرفة التفصيلية والاقتدار على تقرير الدلائل
وتحرير المقاصد وهؤلاء زعموا ان معرفة المنطق فرض عين لان تلك المعرفة لا تكون
الا بالنظر والنظر لا يتم الا بالمنطق وجمع منهم وهم الاكثرون قالوا ان الواجب في
معرفة الله تعالى هو اليقين الاجمالي الرافع صاحبه عن حضيض التقليد من غير ان يتمكن من تحرير

دفع التخصيص

المقاصد وسور الدلائل كمالعاية الناس وهو لا آنكروا كون المنطق فرض عين
فقالوا الواجب في هذه المعرفة الاجمالية هو النظر الاجمالي وذلك لا يتوقف على معرفة
المنطق والمتوقف عليها هو النظر التفصيلي لكنهم زعموا انه فرض كفاية اذ لابد في كل عصر
ممن يتم قواعد الدين ويحفظ عقايد المسلمين عن تطرق الخلل من مغالطة الفرق الضالة و
يجادل الخصوم ويدافعهم بايراد الحجج ودفع الشبه بالانظار الصحيحة التفصيلية والائمة
المهتدون والعلماء المجتهدون كانوا عارفين بالمنطق بفطرتهم السليمة بلا تعلم قبل النقل الى
اللغة العربية لكن لم يكن لهم وقوف بالاصطلاحات ومن اوجب تعلم المنطق حمل وجوبه
بالقياس الى الاذهان القاصرة ويجيء لك زيادة التفصيل في بيان الحاجة   شعائر
الدين هي كل ما جعل علما لطاعة الله تعالى جمع شعيرة او شعارة بكسر الشين   قريحة
وتعب القرح الجرح والظاهر ان التعبير له باعتبار المعنى اللازم واشارة الى ان
القريحة بمعنى اول الماء فعيلة منه بمعنى المقروح فيه منقولة الى الماء لان فيه اتعاب النفس
اللازم للجرح بل تتبع الجرح نفسه ايضا في استنباطه على الاكثر والتار للنقل الى الآلية
وفيه نوع تكلف فالاولى ان يقال انها مأخوذة من القرح بمعنى ابتداء الشيء ومنه
اقترحت الجمل اذا ركبته قبل ان يركب ومنه اقتراح الكلام لارتجاله كذا في الصحاح
والاقتراح بمعنى ابتداع الشيء مطلقا مذكور في القاموس وفيه ايضا القرح اول
الشيء فعلى هذا يكون اطلاق القريحة على اول الماء ظاهرا فلا يحتاج الى ما تكلفه الشريف
رحمه الله وفي الاساس قرحت ركية اي بيرا واقرحتها اي حفرتها بمكان لم
تحفر فيه فعلى هذا يكون القريحة بمعنى المقروحة حقيقة في البير فينقل منه الى الطبيعة
لظهور المناسبة بينهما فلم يحتج الى النقل مرتين لكن الشريف رحمه الله رجح قول الصحاح

فلذلك

فلذلك قال بالنقل مرتين وكون القريحة بمعنى الطبيعة منقولة لما مر مذكور في
الصحاح الا ان المفهوم منه ان اطلاقها على الطبيعة لكونها آلة لاستنباط
العلوم حيث قال بعد تفسير القريحة بالماء ومنه قولهم لفلان قريحة جيدة يراد
استنباط العلم بجودة الطبع وايضا الذي يشعر هذه العبارة ان القريحة في هذا
المعنى مجاز مشهور حيث قال يراد ولم يقل يطلق او نحوه بلا اعتبار نقلها الى العلم
اولا والظاهر من كلام الشريف انه حقيقة فيه بطريق غلبة الاستعمال وان اطلاقها
عليها باعتبار كونها محل العلم بعد كونها منقولة من الماء الى العلم فعليك بالتأمل في
التوفيق   والمراد ههنا محلها يشعر بان استعمال الخواطر في القلوب مجاز وان
اشتهر فيها ولو قيل انها حقيقة فيها بالنقل او بغلبة الاستعمال لم يبعد عن الصواب
مجاوزة الحد اي في المبالغة المقبولة فلا يلزم منها ان تفضي الى مبالغة غير مقبولة
المبالغة في الوصف آه وما ذكر في الصحاح وغيره من اطراه مدحه فتفسير بالعام
لان الاطراء بالمعنى الذي ذكره الشريف مشهور لا شبهة فيه فالذي يقتضيه حسن النظم هو
تقديم المدح على الاطراء ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى لكنه اخرها لرعاية السجع
ولكون المدح كالعطف التفسيري   المنطق نعم العون المخصوص بالمدح محذوف
ههنا بقرينة السابق فقوله المنطق مبتدأ خبره نعم العون فليس ههنا تقديم المخصوص بالمدح
وقدم ابا علي آه لما ذكر او للتنبيه على تقدمه في الفضل   والاقتدار
آه ولذلك لقبوه بالشيخ اذ هو مبني على الاقتدار   حاول التنبيه في لفظ التنبيه تنبيه على
ان حلاوة المنطق معلومة لكل احد لكن ربما يغفل عنها   الفارابي الفاراب ناحية ما
وراء نهر سيحون والفاراب ايضا غير وهي بلدة في ناحية بلخ   ذلك الفيلسوف آه

او رواسم الاشارة لكمال العناية بشانه واختار لفظ ذلك من بينه الدال على البعد دلالة
على تعظيمه ونصبه على الاختصاص تنبيها على اختصاصه بالصفات الكمالية المذكورة والمنصوب
بالاختصاص من لواحق المنادى وباب على حدة مذكور في النحو احكامه سواء امكن تقدير فيه
حرف النداء كقوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لا نورث او لا يمكن نحو قولهم نحن العرب
اقرى القوم للضيف ولا يمكن فيه تقدير حرف النداء لانه يلزم منه اجتماع آلتي التعريف
وزيادة التفصيل مذكورة في كتب النحو فليطلب منها   رئيسا ها كما آه ترك التشبيه
ههنا تفنن في العبارة   وكلا النظرين صحيح نظر الشيخ اقرب الى التحقيق المطلق في المقام
البرهاني ونظر الفارابي الى التحمل المناسب للمقام الخطابي فلكل وجهة هو موليها
فلا نزاع بين الشيخين حقيقة بل في الاعتبار فان الجهة التي بها تسمى خادما لا تنافي الجهة
التي تسمى بها رئيسا وان غايرتها   قوله مركب من فيلا آه اي معرب الفيلسوف
من هذا المركب الذي ركب في اللغة اليونانية فاطلق على الحكيم لكونه محب الحكمة
والفلسفة مشتقة منه كالحوقلة من لا حول ولا قوة وهو التشبه بحضرة واجب الوجود
في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية والفيلسوف اذا
اعتبر اشتقاقه من الفلسفة بلا اعتبار تعريبها من فيلاسوفا هو مذهب المصنف
والتشييد الرفع والاحكام مأخوذ من الشيد بالكسر يقال شاده شيدا بالفتح
اي جصصه وقصر مشيد على وزن مبيع اي معمول بالشيد بالكسر اي بالجص بقرينة قوله
والا فالشيد بالكسر كل شيء يطلى به الحائط من جص وغيره كما قال في الصحاح وقوله
وهو الجص بيان للشيد الذي اخذ منه التشييد لا ان الشيد مطلقا هو الجص فقط فلا
يخالف ما في الصحاح واعتبار معنى الرفع والاحكام في باب التفعيل منه اعني التشييد لكونهما

بزمان

بزمان غالبا للعمل بالجص فظهر معنى اخذ التشييد بمعنى الرفع والاحكام من التشييد المراد
منه الجص   لقب بالمعلم الثاني لانه حرر ترجمة التعليم الاول لارسطو روي
ان كتب ارسطو كانت مخزونة في آثينا عند ملك من ملوك اليونان وطلب المأمون
تلك الكتب ولم يرسل ذلك الملك فغضب المأمون وجمع عساكر المسلمين للخروج عليه
وبلغ الخبر الى الملك فجمع البطاريق والرهابين وشاورهم في الامر فقالوا ان اردت
الكسر في دين المسلمين وكونهم فرقا متخالفة متضادة في عقايدهم فارسل هذه الكتب
اليهم فاستحسن الملك رأيهم وارسل الكتب الى المأمون ثم ان المأمون جمع مترجمي
مملكته كحنين بن اسحق وثابت بن قرة وغيرهما وترجموها تراجم متخالفة مخلوطة
غير ملخصة ومحررة لا يوافق ترجمة احدهم ترجمة الآخر فبقي تلك التراجم هكذا
غير محررة بل اشرف ان تعفت رسومها واندرست الى زمان الحكيم الفارابي
ثم انه التمس ملك زمانه وهو منصور بن نوح الساماني ان يجمع تلك التراجم ويلخص من
بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة في الواقع فاجاب الفارابي
بملتمس الملك ففعل كالمراد وسمى كتابه بالتعليم الثاني فلذلك لقب بالمعلم الثاني
وكان هذا التعليم في خزانة الكتب المبنية باصفهان المسماة بصوان الحكمة
الى زمان سلطان مسعود وكما هو مسود بالخط الفارابي غير مخرج الى البياض اذ
الفارابي كان غير ملتفت الى جمع تصانيفه ونشرها وتشهيرها بين الناس وكان
الغالب عليه السياحة على زي ارباب التجرد ولا يريد ان يعرفه احد ويشتهر
بين الخلايق وكان الشيخ ابو علي تقرب عنده بسبب الطب حتى استوزره وسلم
اليه تلك الخزانة فاخذ الشيخ الحكمة من هذا الكتب ووجد فيها بينها التعليم

الثاني والخص منه كتاب الشفاء ثم ان الخزانة اصابها نار فاحرق تلك الكتب
فاتهم ابو علي بانه اخذ من تلك الخزانة الحكمة ومصنفاته ثم احرقها لئلا ينتشر
ما فيها من الكتب فيما بين الناس ولا يطلع عليها احد من الناس الآن هذا بهتان
عظيم وافك قديم لان الشيخ صرح باخذه الحكمة من تلك الخزانة كما صرح به في بعض
رسائله وايضا يفهم في كثير من مواضع الشفاء انه لخص التعليم الثاني وذلك
معروف بين مزاوليه هذا واما المعلم الاول فهو ارسطاطاليس تلميذ افلاطون
وارسطو مرخم منه وانما سمي بالمعلم الاول لانه اول من اسس بنيان الحكمة
وشيد اركانها وهو رئيس المشائين الذين اخذوا الحكمة البحثية عن افلاطون
وانما سموا بالمشائين لانهم كانوا مترددين الى جنابه بخلاف اخذي الحكمة
الاشراقية فانهم كانوا ساكنين في الخلوات في جميع اعمارهم كالمتصوفة وكان
اعمالهم الفكر الدائم في جناب الله تعالى روي ان ارسطو لما اخذ الحكمة البحثية
عن افلاطون تصدى لتمهيد قواعدها وتقرير دلائلها اذ لم يكن قبله من كتب الحكمة
الا رسائل متفرقة مرموزة بشبه الالغاز والتعمية لان الحكماء قبل ارسطو
كانوا يكتمون الحكمة من غير اهلها كالكيميا وغيرها من العلوم الخفية ولا يعلمونها غير
ابناء الحكماء والملوك فيتوارثونها كابرا عن كابر ولما عرض ما قصده
على افلاطون غضب عليه فقال افتريد ان تفشي سر الحكمة الذي كتمه الحكماء
الى زماننا هذا فقال لا بل اودع فيها مهاوي لا يطلعها غير اهلها فاجازه
على ذلك فجمع جميع انواع الحكمة في كتابه بتحرير مسائلها وتقرير دلائلها وترتيب
ابواب فنونها وفصولها ثم انه قد استخرج المنطق بقوة قريحته وجودة طبيعته

١٦

22

آلة لتحصيل العلوم الحكمية فادرجه في كتابه ايضا على سائر انواع الحكمة لكونه
آلة لها فهو اول من استخرج المنطق وشيد قواعد الحكمة فلذلك لقب بالمعلم الاول
وسمي كتابه بالتعليم الاول هذه حكاية وقعت في البين ذكرناها لتشحيذ الاذهان
لما نحن فيه ازلمه آه البيت اعتراض لتاييد المدح وهو الطيب
هو الموافق لما ذكر في بعض كتب اللغة وان كان المذكور في الصحاح والقاموس هو
الرائحة مطلقا منتنة او طيبة وفي كلام الصحاح ايضا ما يدل على ما ذكره الشريف
اي غلبت يعني على انوار غيره من العلوم في ظلام الجهل واني كنت
آه عطف على قوله فان العلوم الى هذا الآن الان اذا كان معرفا باللام يبنى
على الفتح مدة مديدة من عنفوان الشباب الظاهر ان من لبيان مبدأ المدة
لا لبيانها بعينها اللهم الا ان يكون تصنيف الكتاب في ايام شباب الشارح حتى يصح
قوله الى هذا الاوان متجاوزا آه كانه احتياطا اخذ الشطاط
من الشطط وهو مجاوزة الحد المستلزمة للابعاد فلذا اعتبره في مفهومه
لا من الشطوط وهو البعد قال صاحب الكشاف شط شطوطا بالضم والكسر
في مضارعه شطا وشطاطا وسطوطا اي بعد في الشوط قد مر في
البيان اشارة الى انه متعلق بقوله شاطا لا راكبا لئلا يفوت المبالغة
في الشوط المقصود في المقام راكبا آه يحتمل ان يكون اشارة الى تقدير
راكبا في النظم بقرينة عطف مدخوله او الى التضمين شاطا معنى راكبا بهذه القرينة
على جعل المضمن حالا كما هو الاصلح في باب التضمين فان جعل المضمن حالا من المذكور
وعكسه كلاهما شائعان في باب التضمين كما قالوا في قوله تعالى ولتكبروا الله

بدل على ... المثل المشهور المعروف في حق اللئيم وهو لا يمكن السوء عن عرف السوء بشبهه اللئيم بجلد لا يصلح للدباغة [illegible]

كما نقل عنه وهو اشارة بتقدم في الشوط الى انه متعلق بقوله شاطا لا بقوله راكبا [illegible]

علی حامدیکم ای حامدین وفی قوله تعالی یؤمنون بالغیب ای یعترفون به مؤمنین
الا ان الاصل هو الاول وهو الانسب لان المذکور لکونه اقوی یستحق ان
یجعل اصلا والمضمن تبعا له   بالاقدام تأمله صریح فی ان المراد تشبیه
بالقطوف فاضافته اضافة المشبه به الی المشبه فلا استعارة ههنا وهو
احسن من استعارة القطوف للمتأمل الذی هو القوة الفکریة ومن استعارة
الحرکة الاینیة للتأمل الذی هو الحرکة الفکریة استعارة مکنیة علی ان یجعل
القطوف تخییلا اما لان فیه مبالغة لا تخفی علی المتأمل کما فی قولهم ظل ظلیل
وشعر شاعر فلذلک اختاره الشریف رحمه الله   ای رامیا علی طریق
المغالبة بمعنی المغالبة وهو ان یکون الفاعل غالبا فی اصل الفعل علی الآخر
الذی یجعل مفعولا فی هذا الباب مخصوص بباب فعل بالفتح یفعل بالضم الا فی
مواضع عدیدة مبینة فی موضعها ولذا کان باب المفاعلة من الفعل الذی
قصد المغالبة فیه متعدیا الی مفعول واحد یتعدی باب المغالبة الی المغلوب
فقط ولذا کان متعدیا الی مفعولین یتعدی ذلک الباب الیهما ایضا ویکون
المفعول الاول ابدا هو المغلوب کخاصمنی فخصمته وجاذبته الثوب
فجذبته ایاه والمناضلة من الاول یقال ناضله ای شارکه فی رمی السهم وکون
المرمی سهما داخل فی مفهوم المناضلة لا انه یستفاد من کونه مفعولا فاذا قصد
المغالبة من ناضلا لا بد وان یکون مفعوله المغلوب فی المناضلة الا ان الشارح
جعل مفعوله النبال اللهم لا المغلوب فلا یکون من باب المغالبة المصطلح علیها فلا
توجیه لکلام الشریف اللهم الا ان یقال تجرد المناضلة عن کون المرمی سهما فمفعوله

الیه

23

الیه کما فی قوله تعالی سبحان الذی اسری بعبده لیلا کانه قیل ناضلة السهام
فضلته ایاها فیکون بهذا الاعتبار من القبیل الثانی الا ان الشارح حذف
المفعول الاول الذی هو عبارة عن المغلوبین قصدا للعموم الموجب للمبالغة
المقصودة فی المقام او یقال مراد الشریف ان المبالغة مستفادة من
فحوی الکلام لا من جوهر اللفظ لان قوله من قوس الفرطای التی ویدل علی
ان الرمی کان للسباق والمغالبة فکانه قال رامیا عند المناضلة مع
الطالبین الحراص عن قوس تجاوز کستهم سهامهم فیکون المراد من النضل
مطلق الرمی علی طریق التجرید ایضا بلا قصد الغلبة فیه فلا یکون من باب
المغالبة الاصطلاحیة والفصل للمتقدم   ای سهام الولوع هو بالفتح
مصدر بمعنی الحرص علی وزن القبول   والاغرار به مصدر المبنی للمفعول
کما نقل عنه   خالصة آه الصدق بمعنی الخلوص مجاز مشهور   وانتصاب
هذا المنصوب مع المنصوبات الاربعة من قوله مشغوفا منتشا شاطا
ناضلا کلها اخبار مترادفة لقوله کنت ولا اعتبار المجموع من حیث
هو مجموع خبرا واحدا اذ فیه من المبالغة ما لا یخفی فصل کل منها عما قبله
ولم یعطف لئلا یتوهم استقلال کل منها فی الخبریة   وفی اختیار لفظ
ای علی ترمی وما فی معناه اشعار بقوة الهمة لان اللفظ یوصف به غالبا
ماله قوة فی شأن الرمی ویرمی بالطبع یقال لفظ الرحی الدقیق ولفظ البحر
الزبد   فهذه الامور الاربعة من کونه منتشا شاطا ناضلا وانتصابا
متفرعة علی ذلک الحرص البلیغ ومقررة ایاه فلذلک فصلها عن قوله مشغوفا

اي فضل كلا منهما لانه اعتبر تفرع كل منها على حدة لا تفرع المجموع من حيث هو مجموع
فلا يصح العطف بين تلك الامور ايضا وقوله بجودة قريحة من لواحق
المتفرعات وليس هو من جملتها اذ لا مدخل فيها للعبد كما صرح به فلذا بين
تفرع الامور الاربعة قبل ذكر الجودة والذي ساقني جودة القريحة اليه ان
الشارح لما وصف نفسه بالحرص البليغ وما يتفرع عليه من السعي البالغ عقبه
بانه كان مع ذلك معتمدا على همة صادقة وقريحة جيدة لا على سعيه تنبيها على انهما
ملاك الامر في تحصيل العلم والاصل والعمدة في نيل الكمال فيكون ترك العطف
لكمال الانقطاع   سائقيها او من يحدو لها حداة الابل سائقها حدوا او حداء
وحدا لها اغنى لها حداء ومعنى سوق تلك الجودة سائقيها او من يحدو لها
كون القريحة الجيدة مشتغلة على حد من السرعة التي لا يريدها سائقها اذا خلي وطبعه
بل لزمته على وجه المتابعة اياها لاستتباعها اياه فهو كناية عن عدم الاحتياج
الى السائق مع قصد المبالغة المقصودة في المقام المناسبة لوصف القريحة
بالجودة ثم الغرض من التغني هو سوق الابل كما يقال ان عنبر الابل احداء فالمآل
من المعنيين واحد   بيان وتأييد لما تقدم من شغفه وما يتفرع عليه من الامور
الاربعة   مشهورة زمانه اي في زمان الشارح رح فالمناسب لعبارة
الشرح اذ المراد من علماء الزمان علماء زمان الشارح رح والكناية بالاشاعة
بالبيان عن الشهرة مشهورة   اطلاعه على وزن فعال نقل عنه اي اطلاع
ذلك العالم الشارح   على بدائع اشكاله آه نقل عنه انه اراد الاشكال
الاربعة المنطقية وتخصيصها بالذكر لكونها المقصد الاقصى في الفن ويجوز ان

24

يكون جمع شكل بمعنى المشاكل   تعالى استطلعت راي فلان اي استطلعته على
حذف المفعول الاول بمعنى سألت عنه ان يطلعني على رأيه ونظيره استخبره اي
طلب الاخبار عنه واستنشده اي طلب الانشاد عنه واستنجحه اي طلب الانجاح
عنه وكذلك استنجده واستغفره بمعنى طلب الاعانة والتغفير   اسم من
الاطلاع بمعنى ما طلع عليه الا المصدر والا الاسم بمعناه واهل اللغة يريدون بذلك
بمثل هذا التفسير الذات الذي يلاحظ فيه معنى ذلك الفعل بنوع تلبسه به اما
بصدوره منه او وقوعه عليه ونحو ذلك ومن هذا التفسير قول صاحب
الكشاف في مقدمة الادب بعد بيان المصدر وهو الحلب وهو الحطب واشباه
ذلك ولا يخفى ذلك على من له ادنى مزاولة كتب اللغة وقد يطلق المطلع ويراد
به حقيقة الشيء لانه المستحق لان يطلع عليها تعالى اطلعتك طلع الامر اي علمتك
حقيقته وفي كلام الحريري فاستطلعتها طلع الشيخ اي استخبرتها من هو وما شانه
شرح   ولا بقي معطوف على لم ارباً وبل لا رأيت ولذا صح دخول لا في
لكونها مكررة بحسب المعنى فكان نحو قوله تعالى فلا صدق ولا صلى   ادنى التفات
هذا المعنى مفهوم من المقام لان المقام مقام الخطابة والمبالغة وبعض على فهمه
جعل قوله او رغب فيما لقوله سال اي شانه وبهذا القيد يحصل المبالغة في
تصفح الكتب اي تصفح الكتب التي تلتفت اليها ادنى التفات فما ظنك
بالكتب المعتبرة وهو كناية عن تصفح جميع كتب المنطق   اي رسائله الخالية
آه والاوجه منه ان يقال معناه بصفحة حرفا حرفا مميزا بين تلك الحروف
وهذا كناية عن الشيء ببعض افراده وتخصيصهما بالشهرتهما فيما بين الحروف او

ومن خفي عليه هذا اعله وظن
انه اسم بمعنى الاطلاع وتكلف
توجيه الكلام فقد ضل
ضلالا بعيدا

لتناسبهما السجع ويصنع الحروف ايضا كناية مشهورة عن الاستقصاء التام
وليك ان تقول المراد منهما الحروف المنقوطة وغير المنقوطة وباقي المعنى على حاله
اي ردية وجيدة والاوجه منه ان يقال ضعيفه وقويه كما لا يخفى
لاختصاصه اي كتاب الشفاء بما وصفه به اي من مدايحه والانتهاج آه
افتعال من نهج فلا يحتاج الى بيان المعنى بخلاف ما يحتاج اليه كالسين والشين والغث
والسمين يقال نهجت الطريق وانتهجته والميدان يقال الاصل فيه كسر الميم
وهو متروك الاستعمال والمستعمل فيما بين الناس هو فتح الميم ولان الغلط المشهور
افصح قال بعض الظرفاء ميدان ميدان ميدان بخوان ناظرا اي ماخوذ
منه مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات اذ هي مذكورة في اواخر
الاشارات الا واحدا آه الاستثناء في قول الشيخ انما صح باعتبار
تضمن جل معنى النفي كما لا يخفى وواحد بعد واحد كناية عن قلة عدد الواردين
اي لا يجتمع في الورود او في الزمان اثنان معاً فلكم صعدة آه تنبيه
للمبالغة المستفادة من كلمة لا سيما وتفصيل لما اجمله فيها واللام اما لام القسم
المحذوف والمجرد التاكيد وكلمة لا سيما في موضع الحال ولا لنفي الجنس
وسي بمعنى المثل مضاف الى ما وهو اسم الموصول وكتاب مرفوع على انه
خبر مبتدا محذوف وهو الضمير العائد الى الموصول ولها وجوه اخر من
الاعراب مذكورة في كتب النحو فليطلب منها وصوب اي نزل
الى سفل آه يقال صوب راسه اي خفضه واستعمل الشارح في معنى النزول
مجازا ولم يقل بصوب معنى تنزل لرعاية المناسبة لصعد معضلة

على صيغة

على صيغة اسم الفاعل والعضال بضم العين اذا اعيى الاطباء يقال
اعيى الرجل واعياه غيره وكلاهما محتمل ههنا في اكثر ما نقل عنه المتأخرون
وفي حل ما اعترضوا عليه اي في اكثر نقلهم وحل اعتراضهم على ان يكون
ما مصدرية وجوز ان يكون موصولة والعائد محذوف اي ما نقله واعترضوا
به والضميران البارزان لكتاب الشفاء آه فالخلل والزلل في المنقول وفيما
يعترض به لا في المنقول عنه والمعترض عليه والزلل في الاعتراض اما الخلل
في النقل او لصحة المنقول اقتضاضها بالقاف والضاد المعجمة
افتضضها اي ازال بكارتها ولما كانت عبارته آه عدم القدرة
على افتراع المعاني يكون نادرة لا شكالها في نفسها اما لكثرة مباديها
او لدقتها وخفائها ويكون احرى لكون العبارات الدالة عليها محكمة
معقودة او مطنبة لا يهتدي لوجهها وحمله على الثاني ليلايم تفريع قوله
فهي بعد تحت حجب الالفاظ ولا يحسن تفريع البقاء تحت الاستار
على عدم قدرة الافتراع الا الاوحدي آه تعريض بالشارح
وياء النسبة للمبالغة كانه منسوب الى الاوحد لصرافته في الاوحدية
والمراد بمبانيه آه فسر المباني بالالفاظ لمقابلتها بالمعاني
مع مناسبة الرتق للالفاظ وهو انسب لوصف الكتاب لما قصده
من بيان حال الناقلين والانسب فيما سبق من مدح اي تفسير تقفيه
بالدلائل ليدل على مدحه كما لا يخفى رتقا تاما قيد التمام انما هو
من المقام الخطابي مع المعاونة في هذه الدلالة من لفظ المباني والمتق

الموذن بالبكسرة او وضع المصدر مقام المفعول المشعر بالمبالغة كانه عين
الرتق كما في قولهم رجل عدل   جمع زهر بالتحريك وهو النور بالفتح
اذا لم يكن البيت ايراد مثل على وجه الاعتراض لقصد المبالغة فيما ذكر سابقا
وهو من الصناعة البديعة كما قال المتنبي   وحيد من الخلان في كل بلدة   اذا
عظم المطلوب قل المساعد   بذا قضت الايام ما بين اهلها   مصائب قوم
عند قوم فوائد   وقال ابو فراس   يهون علينا في المعالي نفوسنا
ومن خطب الحسناء لم يغلها المهر   لا قصور آه يعني ان المراد من كونها
زاهرة منظورة هو القدر الذي انتفى به القصور عن الكتاب لا انها مكشوفة
لكل احد في الحقيقة حتى يناقض لما سبق من وصف كتاب الشفاء بالغموض
ومدحه باستخراجه فكونها زاهرة منظورة اما كناية عن سبيل المبالغة
عن عدم القصور في الكتاب او تمثيل حاله بحال من هو ابعد عن توهم القصور فيه
لكونه في اعلى مراتب الظهور مع ان في هذا التعبير مبالغة في ذم هولاء النقلة
من الكتاب وزيادة تمدح لنفسه حيث عد دقائق الشفاء بالنسبة اليه
كالمدرك بالبصر ومع هذا خفيت عليهم فافهم   في هذا الفن وضع
اسم الاشارة موضع المضمر لطول العهد ولكمال العناية بتمييزه فجعل بمنزلة
المحسوس المشاهد لاختصاصه وتميزه بهذه الاوصاف البديعة الشان
وللتنبيه على سببية هذه الاوصاف في ترتب الحكم لان الاشارة اليه
مشتمل على الاشارة اليها وبناء الحكم عليها   توضيح وتقرير لما ذكره
بان يجعل جزء آه ناظرين الى جزئية والمناسبة ظاهرة والمراد بالطريق

المبادي بالقياس الى المقاصد او الالفاظ بالنسبة الى المعاني
وعقل آه والمشهور المستعمل في هذا المعنى اغفل وان كان غفل بالتشديد
يجيء ايضا لهذا المعنى ولعله اطلع على رواية التشديد من الشارح والا
فيجوز التخفيف على اسناد الغفلة الى سور الفهم لهم او مطلقا على الاسناد
المجازي   مميزا بين السهى والشمس لما كانت التمييز بين الخفي والجلي
في الغاية لا مدح فيه قلت في الكلام الجاز اي مميزا تمييزا بين السهى والشمس
ولك ان تقول المراد تمييزهما اذا اجتمعا فانه يعسر في التمييز بينهما
لاضمحلال السهى في جنب الشمس عسرا ينتهي الى حد الاستحالة والمراد التمييز
بينهما بما يليق بهما من الذكر وعدمه اي متعرضا للخفيات وتاركا للواضحات
او هو كناية عن التمييز بين الحق والباطل او عن وضع الخفي والواضح في
مواضعهما اللائقة بهما ويمكن هنا وجوه اخر لكن الفضل للمتقدم فتامل
بنات نعش الكبرى هي سبعة كواكب اربعة منها نعش وثلثة
منها بنات وكذلك بنات نعش الصغرى   اي لا اكتفي آه قد مر لك
فيما سبق ان بل اذا دخلت الجملة يكون للترقي الى الاهم وقد يكون للاضراب
عن توهم القصر على متبوعه وما نحن فيه من قبيل الثاني مع القصد الى مطلق
الترقي ايضا ولذا اورد كلمة لا لتصريح ذلك الاضراب كما قد تورد
لتصريح الاضراب عن نفس المتبوع فليكن هذا في ذكرك فانه ينفعك في
كثير من المواضع   من رفع المفاسد آه لما قصد الشارح بتوضيح
الحق وابين مورد ما سبقهما من القرينتين بعطفهما على ما قبلهما كان حاصل

مجموع القرائن الاربع دفع المفاسد فلذا ابن الشريف قوله ما ذكره بقوله
من دفع المفاسد مراده من المذكور قرينة وابين ما تطرق آه فقط كما يفهم
من ظاهر قوله من دفع المفاسد آه حتى يرد ان مراد الشارح هو عدم
الاكتفاء بمجموع ما ذكر كما تقتضيه سياق كلامه فيه اى الكتاب وارجاع الضمير
الى الفن يجعل الجار متعلقا بالكلام تعسف اى بتبيان ذلك التقرير آه
ولك ان ترجع الضمير الى الفن ح يكون المراد من التبيان الحجة الا ان التحرير
لما كان مناسبا للمسائل اختار الشريف ما اختاره وجعل المسائل الالى
التبيان لانها تستخرجه منه كاستخراج الحبات من البحر قوله شعرا اورده لبيان انه
شعر اذ ليس في الصحيح من نسخ الشرح لفظ الشعر شرح وكم عزمت آه لم يترتب
بالفاء على ما سبق كما هو الظاهر تنبيها على ان المخالجة كانت باقية في
زمان الانتهاض والتأخير وقوله كان لم تكن آه اقتباس من القرآن
وقوله درست بيان وتفصيل وتاكيد لما سبق وكذا قوله العالم آه
بالعكس الى قوله درست آه او هو تفصيل بعد تفصيل لما فصله درست
او لمجموعهما او يحتمل ان يكون الفصل للقطع تنبيها على ان كل قرينتين منهما
مستقلان ويكفيان في كونها صفة زمن ومرابطها فيه تنبيه على ان
الجمال كالحيوانات العجم على الحدق بنحتين جمع حدقة كحداق
ويجوز ان يصحف الضمتين للازدواج وقوله لو قلت آه تقرير وتاكيد
لما سبق حيث لم تميز آه لانه جعل احدهما مكان الآخر في الاحكام
وذلك ليس الا لالتباس احدهما بالآخر وبالعين المهملة على صيغة المبني

للفاعل وهو ضمير المتكلم وهو المسموع من الشارح واحترز به من غيرت بالعين المعجمة
كما وقع في بعض النسخ على صيغة المبني للمفعول وهو قوله ادوار آه بتقدير او
قلت غيرت آه فيكون ح قوله عن سمت متعلقا به ويكون مفعول تجنبت
محذوفا اى لما تجنبت عنه اى عن سمت الصواب وهذه النسخة ايضا صحيحة الا ان
المسموع من الشارح هو الاولى مع ان مؤنتها اقل من الثانية فان قلت يلزم
على النسخة الاولى تقديم ما في حيز ما عليها وتعديه تجنبت بعن مع انه متعد بنفسه
يقال تجنبه واجتنبته قلت هو معمول الفعل المحذوف الذي يفسره المذكور
مع ان التوسع في الظروف واسع ومما نحن فيه قول بعض الصحابة ونحن عن
فضلك ما استغنينا وابراز الجار الملفوظ معناه في تعديه ما يتعدى بنفسه
من الافعال بطريق التجريد شائع لما تجنبت بالجيم احترازا عما وقع في بعض
النسخ لما تحنثت بالحاء المهملة والنون والثاء المثلثة بثلاث نقط
على نسخة غيرت بالعين المعجمة ونقل عنه انه قال والصحيح ما نقلناه لانه المسموع
من الشارح وامثال هذه الشكوة من الزمان اى على وجه اسناد الحوادث
اليه وعلى الوجه الذي ذكره من المبالغة مما جرت به عادة الناس في المقامات
الخطابية والتخيلات الشعرية في الخطب والاشعار ولا يقصد بها التصديق
فلا يلزم المخالفة للنهي عن سب الزمان كما في قوله عليه السلام لا تسبوا
الدهر فان الدهر هو الله اذ هو وارد على معنى آخر ولا اسناد الحوادث
الى الزمان حقيقة ولا كون زمان الشارح شر الازمنة ولكنى استدرك
عما ذكره من شاب آه هذا هو الظاهر بحسب الظاهر ويح يكون قوله ولكني معطوفا

ومن جوز عطف قوله غيرت على النسخة الثانية
على تجنبت فلو قلت غيرت بصيغة المتكلم
لانه لا يجوز العطف على الشرط بعد
ذكر الجواب كما لا يخفى ووجب
تقدير القول لعطف
الشرطية على الشرطية
فافهم
منه
عفا الله
عنه

يعني ان النهي وارد في حق من يعتقد الحوادث
مقتضيات الزمان والدهر فيسب الدهر لكونه سببا لها
الحوادث ومعنى قوله فان الدهر هو الله انا اعتقدتم
في حقه انه دهر فهو الله لان سبب الحوادث هو لا
غيره فيكون سب الدهر باعتقاد كونه فاعلا
راجعا الى سب الله تعالى فلذا انتهى
عن سبه وما نحن فيه عادة
الناس ليس من هذا القبيل
لما بيناه فلا يدخل
تحت النهي فافهم
منه
عفي عنه

على قوله اذا انا آه عطف قصة على قصة والذي يقتضيه النظر الدقيق هو ان المقام لما
كان مظنة ان يتوهم ان شان زمانه لما كان كذلك كان في حد الامتناع تاليف
هذا الكتاب المخالج في صدره قال دفعا لهذا التوهم ولكني آه فكانه قال نعم كان
الحال على ما توهمه من امتناع التاليف لو لم يكن يحدث في الزمان ما ينافي فعلات
الزمان وسيها بالكلية ويقوي لك العزم لكن حدث ذلك وهو القصة المصدرة
بلكن وبصلات في لما قصدت آه فعلى هذا يكون قوله ولكني استدراكا على قوله
وكم عزمت باعتبار ما توهم منه دفعا لذلك المتوهم ويكون معطوفا عطف قصة
على قصة اي نسبته آه مجازا اما لان هذا المعنى يلزم هذا النبذ المخصوص
عادة او للتشبيه بين الهيئتين المحسوسة والمعقولة على سبيل التمثيل فيكون
الاستعارة في المركب لا في اجزائه ويجوز ان يحمل على الكناية ايضا تامل
فهي التي الفاء اما للتعليل قوله عذرت ونبذت او تفصيل لكون تلك الحسنة
والآية كبرى وعظمى والضمير راجع لذات الحسنة الجامعة بين كونها حسنة كبرى
وآية عظمى ولم يتعرض الشريف لارجاع الضمير هنا كما تعرض في قوله وما هي للنوع
خفائه في الثاني بسبب بعده دون الاول وما هي الا دولة الصاحب الى
آخر البيت الدولة بالفتح مشهورة معروفة وتجيء بالضم ايضا من دال بمعنى
دار سميت بها لانها تدور اولها الناس يكون مرة لهذا ومرة لذاك والجمع
دول بالكسر المخدوم الاعظم الى قوله شعرا اورد الصفات المتعددة
المادحة على وجه التعداد والفصل بينها تنبيها على ان كلا من الصفة صفة مادحة
على حدة بدون انضمام الاخرى اليها ويسمى هذا في العلم البديع سياقة الاعداد

28

قوله بل الجود آه تعالى كرم السحاب اذا جاء ارت بالغيث وكرمت الارض اذا
زكى رعيها وجاد اللوم اعني آه اللوم يجيء لمعان اخر ضدها الكرم ايضا
كما قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة اللوم اسم للخصال تجتمع وهو البخل واختيار
ما ينفيه المروة والصبر على الامور الدنية ودناءة الآباء والكرام اسم للخصال
ايضا ولخصال اللوم بضم الدال فارسي معرب اي بين فتحها وهو الوزير
آه كانه جامع لقوانين الملك كالدفتر وهي مرتسمة في ذهنه ترسم احوال الناس من
هذه الصور المرتسمة فيه قدر حاجتهم اي يستنبط من نفسه كما يستنبط من الدفتر لكمال
عقله ووفور تدبيره في احوال الملك وهذا لا يكون الا للوزير الكبير وقيل
سمي به لان ذلك الدفتر لا يكون الا في يده ولا يرسم فيه الا هو وقيل لانه لا ينسخ
الا عنده وهو لا يمنع كون غيره صاحب الدفتر ايضا ولا يخفى ما فيهما واصله الدفتر
وذكر في القاموس كل كتاب يكتب فيه اهل الجيش واهل العطية فهو الديوان واما
الدستور فهو الاصل المرجوع اليه وهو يفيد الوزير الكبير وعلى هذا لا يبعد كل البعد لكون الوجهين
الاخيرين من وجوه اطلاق الدستور على الوزير الكبير والناظور في الصحاح
يقال فلان نظيرة قومه ونظورة قومه للذي ينظر اليه منهم ولم يذكر الناظورة وقال
صاحب القاموس ونظور ونظورة وناظورة ونظيرة سيد ينظر اليه للواحد والجمع
والمذكر والمؤنث ولم يذكر معنى المبالغة فيها ولعل الشريف حمل التاء على المبالغة
كما في تاء علامة واخذ كون سبب المبالغة حمل ذلك المنظور على النظر من المقام لفخامة
شانه وايضا يمكن ان يؤخذ من اصل معناها لان السيادة حاملة على النظر ايضا وانما
اختار كونها مبالغة في المنظور لتناسب هذه التربية للقرينة الآتية مع انه اوقع

في المدح وبين سببي المبالغة تكونه حاملا على النظر اذ به يحسن هذه المبالغة ويفيد زيادة
المدح قال قلت المناسب للقرينة الآتية ان تعال ناطورة دواوين الوزارة قلت
يمكن ان يؤخذ هذا المعنى من الديوان ايضا لانه مضاف الى المصدر وهو متع على التقليل
والكثير ويحمل الاضافة على الاستغراق والى هذا المعنى اشار بقوله يعني ان الوزارة
آه بمعنى الحافظ الناطور والناطورة بهذا المعنى مذكورتان في كتب اللغة بلا
اعتبار قيد المبالغة والترتيب حمل التاء على المبالغة ايضا لكن لم يذكرهما الجوهري
مع انه ذكر الناظر بمعنى الحافظ بالظاء المعجمة وانما ذكر الناطور والناطر بالطاء المهملة بمعنى
حافظ الكرم الفائز من قداح الفضل بالقدح المعلى من الجارة اما متعلق بالفائز
بتضمين معنى الاخذ او حال من القدح على تجويز تقديم الحال من المجرور عليه اذا كان ظرفا
وهو السابع آه الميسر قمار مخصوص مشهور فيما بين العرب وهو المنهي عنه في قوله تعالى
انما الخمر والميسر الآية القدح سهم الميسر خاصة وله اقداح عشرة وهي الفذ والتوام و
الرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والوغد والسفيح والمنيح فاذا ارادوا الميسر
اشتروا اجزورا فنحروها وقسموا لحمها على ثمانية وعشرين جزءا ثم يجعلون القداح
في خريطة يسمونها ربابة ويضعونها في يد عدل يسمونه حرضة فيجيلها فيما بينهم ويستخرج
باسم واحد واحد قدحا فللفذ نصيب وللتوام نصيبان وهكذا يزيد واحدا الى المعلى
وله سبعة انصباء وهو النصيب الاعلى ولا نصيب لما بعده من الثلثة الاخيرة و
اصحاب هذه الثلثة يغرمون ثمن الجزور على سواء وقيل يقسمون اللحم على سبعة وعشرين
جزءا ويأخذون من صاحب الوغد ثمانية ومن صاحب السفيح تسعة ومن صاحب المنيح
عشرة كانهم حافظوا في الغرامة ايضا على الترتيب المذكور في الانصباء وهم يتفاخرون

بهذا ويدفعون انصباءهم الى الفقراء آه وينسبون الى البخل من لم يدخل فيه ويسمون
البرم الصائب السهم آه فقرة به لان صائب مخصوص في الاستعمال بالسهم يقال
صاب السهم الغرض ولا يقال في غيره وان كان الاصابة والصواب توجد في جميع
الافعال وقوله لم يخط اي لم يمل يقال حاد عن الطريق والخواطي السهام المثل
يضرب لمن يكثر الخطأ ويأتي بالصواب احيانا الثقوب الاشراق يقال ثقبت
النار اذا اتقدت وشهاب ثاقب اي مضيء ولم يجعل الثاقب من الثقب بمعنى
جعل الثقبة في الشيء ليكون اشارة الى تعمق رايه في الامور كما في قول وثبت لانه لا يلائمه
صدر الفقرة لما بدت آكمه هذه الابيات معرضة لتأكيد المدح والمحامد جمع
محمدة بفتح الميم الثانية وكسرها وهي ما يحمد عليها اشار بذلك الى مزج
آه على وجه التخييل المناسب للشعر كانه علم بدو المحامد منه حين ولادته لانه في
المهد ينطق عن سعادة جده اثر النجابة ساطع البرهان وسمي بذلك لذلك ثم
ان العبارة في ان اسمه مجموع امير محمد اما لان الامير جزء علم له في الاصل او
لانه لقب به بعد الامارة والصاحب مطلق آه لم يرد به هنا لان
قوله وما بني الا دولة صاحب الى آخره لا يظهر له وجه غرانه اراد ان يبين
عقيب بيان اسمه المشتمل على معنى الامارة المناسبة للوزير والله اعلم المقصود
لسلاسة الوزن وان كان الوزن يستقيم ايضا بالمدمع ان نسخ الكتاب متفقة
عليه رأى له التنوين اما للتعظيم او للتحقير ولكل وجه هو مولهما في
الدجى اي في ظلام الجهل والحيرة يا من تسائلنا اي يحاولنا في الغايات
رشيد الاسلام الاضافة لادنى ملابسة اذ الاسلام سبب الرشاد

ويجوز ان يكون حقيقية على ضرب من الاعتبار وعطف المرشد عليه للمناسبة بينهما
لانه كالتتمة له فلا يجوز الفصل المبني على اعتبار كل من القرائن صفة مادحة مستقلة
في المدح ولذا فصل في اكثر المواضع ما فصل من القرائن المادحة قوله مالم يوجد
نعبد اشارة الى ان في غد في كلام الشارح صفة للاحوال اي للاحوال الكائنة
في غد ومن مذهبه تجويز ظرف اسم الموصول ببعض صلته كما صرح في اوايل حواشي
المطول واوايل شرح المفتاح والمعنى يخبرك في الحال عن الاحوال الآتية بقوة
الفطنة والذكاء كانه يراها ويدركها وهو اشارة الى حسن التدبير في الاشارة
قبل وقوعها كما قلت في الفارسية شهنشهي كه بتدبير ملك مي خواند
ز روي تخته امروز نقش فردا را قوله تضمن حسن آه لتضمنه تنزيل الممدوح منزلة
النبي عليه السلام وكون اسمه محمدا في الواقع ولو لم يكن اسمه محمدا لكان تمثيلا لا تضمينا
قوله ظل الله قد جاء في الخبر السلطان ظل الله في الارض ياوي اليه كل مظلوم
وله محامل وتاويلات من جملتها ان السلطان مشابه احكامه لاحكام الله تعالى
ومظهر لاكثر صفاته من الترزيق والانتصاف والعتاب في العقاب والعفو
والمغفرة والقهر واللطف وغير ذلك مما لا يخفى فان هذه الامور تجري على
العباد من الله تعالى وتظهر في ايدي الملوك والسلاطين فيكون السلطان بهذا الاعتبار
خليفة الله في الارض ومشابهة خليفة النبي بظله ظاهرة او ظل محمد وعلى
العباد من الله يستريح به المتأذي بهاجرة الظلم شرح اجراك الله آه معرضة للدعاء
وقوله ويرحم الله معطوف عليه وهو مصراع من بيت مشهور انشاه قيس بن
الملوح الملقب بمجنون في حق ليلى روي انه لما غلب عليه عشق ليلى ورق عليه

الى غاية الصعوبة واعيى الاطباء المعزمون والعوذة والراقون عن علاجه
ولم ينجح فيه الدواء وصار الى اسوء حال منه توحشه في الصحارى شق ذلك على
ابويه وساير اقربائه فاتوا به الى مكة فقالوا زر البيت وامسك الحلقة
وادع الله تعالى ان يسلب عنك حب ليلى لتسلو عن عشقها وتعفى وترجع عقلك
اليك فزار البيت ومسك الحلقة فقال يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله
عبدا قال آمينا فهو الذي آه تفريع على ما سبق من الاوصاف المادحة
ولقد اعجب في ذكر هذه الصفات المادحة حيث فصل تارة بين واحد واحد
ووافق بين اثنين اثنين تنبيها على ان كل واحد واحد يكفي واثنين اثنين يكفيان
في افادة المدح مع قصد التفنن ولم يراع ذلك في قوله وصار عود الامل
آه لان هاتين القرينتين بمنزلة قرينة واحدة اذ عند تمام القرينة الاولى وهي
قوله وصار عود الامل عن سحاب اياديه لا يتم المعنى حتى يمكن ان يعطف عليها
القرينة الاخرى اعني قوله يغدق ساقه ويورق اعاليه فالمناسب جعلهما
من تتمة القرينتين السابقتين ولم يراع ذلك ايضا في قوله واتى للسحاب آه
لزيادة المناسبة بينهما وبين ما سبقها بهما من جهة الاستفهام فلا يحسن الفصل
في باعتبار الاستقلال في كونها صفة مادحة فعطف المجموع على المجموع فافهم
ولا تغفل فانها لطائف اعتبارات تنفعك في مواضع شتى معرب
سرا پرده لم يذكر في الكتب المشهورة المتداولة انه معرب ولعله اطلع
على نقل منهم والبستان الاولى ان يقال او البستان اذ المعنى الثاني
على نقل آخر في معنى الحديقة وليست الحديقة مشتركة في المعنيين قال في الصحاح

الحديقة الروضة ذات الشجر ويقال لكل بستان عليه حائط فني العبارة نوع ركاكة
فلابد ان يأول بان الحديقة هي الروضة على رواية والبستان على رواية اخرى
واستنزل اي جعل اقبال الدهر نازلا عن خلقه وسجيته الابية التي جبل
عليها الا الانقياد وقل افعاله السيئة في ايام دولته وقوله وصار عود الامل
عن سحب آه اللام فيه للاستغراق مع جمع السحب لقصد المبالغة في انعامه لانه
يدل على ان للامل الواحد ايادي كثيرة   بمعنى النعمة مجازا قال المطرزي
في المغرب اليد من المنكب الى اطراف الاصابع والجمع ايدي والايادي جمع الجمع الا
انها غلب على جمع اليد بمعنى النعمة انتهى واما الايدي فلا يستعمل الا في الجارحة
وقول جمع الايدي باعتبار تقديرها اذ اليد لا تجمع على ايادي اولا وبالذات
لان صيغة فعل لا تجمع عليها بلا واسطة فلا بد ان يقدر الايدي واسطة وان لم
يستعمل في جمع اليد بمعنى النعمة   يغدق اسافله ويورق اعاليه قيل سمع
من الشارح ان المراد شمول عطاياه للاسافل والاعالي والاصاغر والاكابر
ولا يخفى بعد فهم هذا المعنى من هذا اللفظ على وجه الكناية فالصواب المصير الى
استعارة لطيفة او تشبيه الامل بالعود كما هو المتبادر وان صح النقل عن
الشارح لان العبارات في الخطب والرسائل والاشعار ربما تحمل على ما هو
اجود مما قصده منشيها فالحق احق ان يتبع   ماخوذ وسمع هذا ايضا
من الشارح فلذا لم يحمل على التوارد   لا بل انت اي لا انت ليس بما دح فقط
بل انت ماحيها او لا اقصر في نفي المدح عنك بل اقول انت ماحيها وهذا
المعنى في الاضراب بل قد مر غير مرة ويحتمل ان يكون لا تاكيدا للنفي السابق بتقدير

اي هو اضراب عن الاقتصار
ايضا كما في الوجه السابق
منه عفي عنه

النعم

النعم اي لا والله على ما هو شائع في محاورات العرب والاضراب على حاله
والمضحك بفتح الميم او كسرها موضع الضحك والسن اذ كلاهما صحيحان ههنا
ومثله المبسم على الوجهين والغنج الدلال   والجلائل يقابل الدقائق الجليل يقال
الدقيق بثلثة معان بمعنى الكبير فيقابله الدقيق بمعنى الصغير يقال نعم جليلة ودقيقة
وبمعنى الكثير فيقابله الدقيق بمعنى القليل كما يقال ادقت في البكا آه واجلت
وبمعنى الواضح فيقابله الدقيق بمعنى الخفي ومنه يقال لكل جليل دقيق وعلمت جليلة
ودقيقة وفي بعض النسخ لكل جليل ودقيق بعطف دقيق اي لكل شئ جليل ودقيق
والمناسب ههنا هو المعنى الاخير لان الدقيق بغير هذا المعنى ينافي المدح كما لا يخفى
وايضا وصف العبارة بالوضوح واضح شائع وفضل العبارات حسن بلاغتها
وما يتبعها او المراد به الفضل العلمي فكانه لزيادة فضله ووضوح عبارته يتيسر
بكلماته الفضل والعلم والحكمة   سعاو فيه اشارة الى كثرة ورود نعمه
عليه على سبيل الاجتماع او على تلاحق اللاحقة السابقة على وجه سبق اثرها
بعد فقد بعضها بعضا اي وقع هذه البليات المذكورة من حوادث
الزمان وعدي التظاهر بعلى لتضمين معنى النقصان وليس من ظهر عليه بمعنى
غلب لعدم المناسبة للمقام قال في المغرب ظاهره عاونه وظهر عليه غلب
والتظاهر ماخوذ من الظهر لان المستعين بالشئ يجعل ظهره اليه ومنه الظهير للمعين
وبمنت ذكري آه اراد النعل الذي هو ساد مسد الذكر مجازا لان
ما في حيز الجزاء لا يدل شئ منه على الذكر اللساني   من طرف فلان اذا
جاء لسلافيه اشعار بان فواصله كلما وصلت اليه وصلت في اوان التوقع والرجاء

اذ اكثر ما هو متوقع مجيئه يجئ في اوايل الليل ولم يحصل من يطرف اي وجد اليه
الطريق لانه يستعمل في مجئ الامر المنفور عنه بطريق التكلف فلا يناسب المقام
وقيل يتطرق بالفا بمعنى يتجدد النعاس وهو النوم الخفيف ومن فسر الوسن
بما يتقدم النوم من الفتور فسر النعاس به ايضا قال في الكشاف والسنة ما يتقدم
النوم من الفتور الذي يسمى النعاس الظلام الشديد والمذكور في الصحاح وغيره
هو الظلام مطلقا ولعله تعبير بالعام الحدثان بمعنى الحدث وقيل المراد منه
الجديدان وهما الليل والنهار التدبير اللايق التدبير التفكر في ادبار
الامور والنظر في عواقبها والتدبر مثله فلاحظت آه عطفه بالفاء
لان الملاحظة معاقب للانتهاز ثم عطف قوله واخترت بالواو تنبيها على ان
الاختيار وقع حين الملاحظة ثم عطف قوله فاخذت بالفاء لان الاخذ عقيب الاختيار
ثم عطف قوله ولم اقتصر بالواو تنبيها على ان عدم الاقتصار كان من ابتداء
الاخذ وقوله متحرجين فصله عما تقدمه اعني قوله ملحين اما لكونه مقررا له او لاعتبارها
حالا واحدة وكذا الحال فيما سيجئ من قوله صادا منشطا فافهم جمع شافعة
الفاء اما لتقدير موصوفها بمعنى الجماعة اي الجماعات شوافع من الاقتراح او للمبالغة
ويجوز ان يكون جمع شافع قال في الصحاح ناقة شافع في بطنها ولد يتبعها اخر
قال ابو عبيدة الشافع التي معها ولدها سميت به لان ولدها شفعها وهي
شفعته مرة بعد اخرى كان اللاحق يشفع السابق عن جوه فوايده
وفي بعض النسخ خرايد جمع خريدة وهي الحيية من النساء هي الدقيقة آه وكان
الاظهران يقال النكتة هي التي تؤثر في القلب تاثيرا عجيبا فكانها نكتة لكن

لما كان هذه الصيغة يطلق في الاكثر على الاثر الحاصل بما خذ الفعل كالنقطة
للاثر الحاصل بالنقط وامثالها حملا لاكثري حمل الشريف على ما حمله
تصديق لما سبقه وتقرير لما لحقه كان قائلا استفهم فقال افعلت هذه
المذكورات التي تقتضي اخراجك فرايد الجواهر عن الفكر فان فعلت فقد
استخرجت آه وكيف يكون كذلك فكلامك السابق مظنة مجازفة فاجاب بقوله
نعم تصديقا للسابق الذي يلزمه اللاحق فيكون نعم بسبب ذلك التصديق مقررا
للاحق او اجاب بتقرير اللاحق فيلزمه تصديق السابق كما اذا تصلف واحد
من العلماء بان قال اني حققت المسئلة الفلانية تقول نعم انت رجل فاضل
وللتلازم الادعائي بين السابق واللاحق فصل اللاحق ولم يقل نعم وقد اخرجت
فيكون السابق مقررا باللاحق ايضا ولما كان منشاء الاستبعاد في المذكور سابقا
لزوم ذلك الاخراج ولو ادعاء احتاج ذلك الاخراج الى التقرير فذكره
لتقرره نعم ولو قال تصديق لما لحقه وتقرير لما سبقه لكان اظهر كما لا يخفى
وهذا اسلوب بديع لا يوجد الا في كلام السحرة المؤخذين من البلغاء وهم
يقصدون فيه فايدة اخرى ايضا وهي ربط الجمل الآتية بما تقدمها ونظمها
في سلك واحد بدون فصل بينهما فكان نعم سدنة السلك وفيه ايضا تنشيط
السامع لاصغاء الحديث الذي ياتي بعد نعم وان يلقي السمع اليه وهو شهيد
وقوله وسميتها الى آخر المعطوفات ليس مما يتعلق به التقرير اصالة بل من
لواحق المقرر وتتماته وسميتها آه الظاهر ان اسم الكتاب هو لوامع الاسرار
وقوله في شرح مطالع الانوار ظرف مستقر صفة له او حال عنه وفايدة هذه الصفة

من الاشارة الى وجه التسمية وان كان الاسم هو المجموع فهو اما ظرف مستقر ايضاً
او ظرف لغو متعلق باللوامع وهذا باعتبار المعنى الاصلي واما حين كونه جزء
العلم فلا يلاحظ فيه التعلق اصلا لا لغواً ولا مستقرا بل يكون بمنزلة زاء زيد
وقوله ونظمتها في سمط العبارات اشارة منه الى ان التسمية للفرائد من حيث
انها في قالب الالفاظ وللالفاظ من حيث انها تدل على تلك الفرائد كما لا يخفى
على المتامل وسميتها الضمير راجع الى العبارات الزواهر ولذا انث
والسدة باب الدار وقيل سقيفة فوق باب الدار يقال رايته
قاعداً بسدة بابه والعجب من الكوسري انه اورد هذا المثال للمعنى الاول
ولعله سهو منه او من الكاتب والمثال المطابق لمقصوده ان يقول لسدة داره
لعلي الطغرا آه استيناف لدفع سؤال ناش عما تقدم كان قائلا قال
لم فعلت ما ذكرت فاجاب لعلي آه وفي تعقيب قوله وسمت بقوله لطيفة
غير خاصة وفاتحة الشيء اوله انما سمي بها لان لا ابتداء بالشيء هو فتحه
ونظيرها الخاتمة لاخره لوقوع الختم في الاخر والتاء فيهما للنقل من الوصفية الى
الاسمية والمراد من الفاتحة ههنا الشيء اليسير كما يقال حسبي اول نظره
نفح النفح والفوح الرائحة الطيبة يقال فاحت ريح المسك تفوح وتفيح
اذا تضوعت ولا يقال فاحت ريح خبيثة كذا في الصحاح وهو ايضا مستعار
للشيء القليل يقال شمه من كذا في المبالغة عن القلة فالنفح من الفاتحة بمعنا اقل
قليل وفيه اشارة الى ان شمة من الطائفة وتغني الراجين فما ظنك بالاكثر وبما حفظه
ان الشكر لاستجلاب المزيد فيه ايماء الى ان تلك النعم المذكورة الموجبة للشكر

33

بالنسبة الى الطائفة البالغة لا يعدل بنفح منها بل النفح من الطائفة البالغة مزيد
نعمة بالنسبة الى تلك النعم المذكورة وبذلك يحصل المبالغة في الطائفة البالغة
سعري من الانفزار وفي بعض النسخ سغري من السغري وكلاهما بمعنى ولفظه
سعري في الشرح يحتمل كلا المعنيين واصل هذه الكلمة في انشقاق القشر عن اللباب
ونحوه ولما جاز اعتبار كل من الليل والنهار والنور والظلمة كجلد ساتر
بالقياس الى الاخر ساغ في العرف ان يقال انعرى الليل عن النهار وانسلخ
منه وبالعكس قال الله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال تعالى
يغشي الليل النهار قرئ على الوجهين برفع الليل ونصب النهار وبالعكس والاول
اشهر استعمالاً وانت ليل بهيم اي مظلم قال في الصحاح البهيم من كل شيء
ما لم يخالط لونه غير لونه يقال فرس بهيم فوصف الليل به يدل على شدة الظلام
عادية الزمان العادية اسم للحادثة المتعدية من عدا عليه عدواً جاوز
الحد في الظلم ويحتمل ان يكون بمعنى العدوان من انشط آه نشط الحبل اذا
عقده والانشوطة عقدة يسهل انحلالها مثل عقدة التكة وانشطه اذا حله
ومنشطا اما على صيغة الفاعل والمفعول محذوف اي منشطا اياي او على
صيغة مفعول وعلى التقديرين الكلام على القلب الشائع يقال انشط البعير
عن العقال والمقصود انشط العقال عن البعير فان روح آه في ايراد
كلمة ان الدالة على الشك في الترويح والتعبير عن الشرح بالزيف وايراد
الاشارة بذلك الدال على البعد مشيرا الى بعده عن ساحة عز الحضور المشعر
بتحقيره هضم لنفسه وتعظيم لشان الممدوح وكذا قوله لا حظني اذ اللحظ واللحاظ

١٤٩٦ 9

هو النظر بمؤخر العين يقال لحظ ولحظ اليه بمعنى في الصحاح رطب عذرى وامطه
اى لحسه فمعنطى في عبارة الشرح يحمل فتح التاء وضمها ولم يرد بهذا المعنى
اشارة الى ورود ها بمعنى اخر قال في الصحاح ظل شعشع اى ليس بكثيف وشعشعت
الشراب مزجته وورد ايضا بهذا المعنى في بيت من قصيدة مشهورة للشيخ ابى على بن
سينا وهو قوله انم برد جواب ما انا فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع لكن
لما كان الشيخ غير موثوق به في العربية لم يلتفت الى قوله والشعاعة واحد الشعاع
وهو ما يرى من ضوء الشمس عند طلوعها كالقضبان زال الازدواج اى
المناسبة في الصيغة وهذا مثل قال في المغرب يضرب هذا المثل في قريب
الشبه فان ابا اخزم آه هو المذكور في الصحاح ومجموع الامثال وعلى
هذا لا مجانسة بين المورد والمضرب اذ المورد كان في الذم واستعمل
الشارح في المدح لكن الحريرى استعمل هذا المثل ايضا في المدح في المقامة
الرابعة والاربعين حيث قال انها شنشنة اخزمية واريحة حاتمية
وقال في تفسيره في هذه المقامة ايضا اشار به الى المثل الذى ضربه جد حاتم
بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن اخزم الطائى حين نشأ وتنبل اخلاق جده
اخزم في الجود فقال شنشنة اعرفها من اخزم وتمثل عقيل بن علفة المرى
به حين جرحه بنوه فقال ان بنى ضرجونى بالدم من يلق اساد الرجال يكلم
شنشنة اعرفها من اخزم ومن ادعى ان المثل له فقد سها فيه انتهى وهكذا ذكر
المطرزى القصة في المغرب وعلى هذا يظهر المجانسة بل المناسبة التامة بين المورد
والمضرب والله اعلم بحقيقة الحال وثبوا عليه عداه بعلى باعتبار معنى الصولة

34

رملونى بالراء المهملة يقال رمله بالدم اى لطخه به فترمل وهاانا معطوف
على مجموع ما سبق من اول الخطبة الى هنا عطف قصة افيض في عرصة المراد
من العرض ذكره بايراده في سلك العبارة بحسب ترتيب كتابه المشتمل على
ذكر الخطبة في اوله لا عرضه على المؤلف له بان يهدى اليه فلا يبعد هذا الوجه
كل البعد واما الوجه الثانى فلا يكاد ان يكون له وجه لان قوله فاحدث في
شرح له وحدث آه يدلان على الشروع صريحا وضمنا فلا فايدة في تلك الحكاية
بعبارة الحال المصدرة بحرف التنبيه وتقديم المسند اليه المشعر بتقوى الحكم
ولما كان ذلك الوجهان كما ترى قال الشريف وقد يقال آه اشارة الى
ضعفهما واعلم انك اذا تلقيت ما املينه عليك في شرح هذه الديباجة بالفهم
الصائب والذهن الثاقب واستوضحت لطائفه بعين الاستبصار ونظر الاعتبار
ينفعك في مواضع لا يحصى كثرة وعساك ان احدث الفطانة بيديك بعد الاحاطة
بما ذكرنا تقف على ما تركته نفعه بعطية منك ولنقتصر على هذا القدر ومن لم
يستضئ بالمصباح لم يستضئ بالاصباح فلنشرع في مباحث الحمد بحمد الله ومنه
المص شكر الله مساعيه اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك
والشكر من نعمائك اقول ايراد كلمة اللهم وتقديمها على الحمد مع ان المقام يقتضى
مزيد الاهتمام به وان كان ذكر الله اهم في نفسه لاظهار العجز والتقصير من
اول الامر في الفعل الآتى الذى لا يفى به طاقة البشر في الخروج عن عهدته لان
الكلمة علم فيه لما تسمعهم كثيرا ما يقولون عند العجز عن الجواب اللهم الا ان يقال كذا
فقدمها لئلا يتوهم في اول الحال ادعاء اداء ذلك الفعل اذ فيه نوع سوء الادب

لان المقام مقام اظهار العجز فيه اكمل البشر حيث قال لا احصي ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك مع ان فيه اداء حق ذلك الفعل اذ اظهار العجز والتقصير عن الحمد
والشكر اداؤهما كما حكي عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكرك والشكر
من نعمائك فاوحى الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني
وبعده كان يقول في مناجاته سبحان من جعل العجز عن الشكر شكرا ففي كلام المص
تلميح الى قصة داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر من نعمائك
وفيه ايضا دلالة على الاستمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله ونحمد
من آلائك والشكر من نعمائك والابتهال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر
وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما تقصد من
النداء في امثال هذا المقام امثال هذه المعاني فوجب ايراد تلك الكلمة وتقديمها
على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة
الى تصوير الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر يراه وتصوير نفسه بين يدي
تلك الحضرة بحيث انه يرى كل ما فعله ولا يخفى عنه خافية اداء لحق الحمد والشكر
من جهة كونهما عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات
كما ستعرف راجع اليهما وحق العبادة ان يكون بهذا التصوير المذكور لما روي عن
نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وان
لم تره فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتنبيه النفس على
حضور الحق وايقاظها عن رقود الغفلة كيلا تنبسط في بساط الانبساط على وجه
يؤدي الى سوء الادب وتكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليه بالكلية وتلقى تلقاء

الحضرة

الحضرة بما يليق بها من الاحوال والافعال وفيه ايضا اشارة الى زيادة الاعتناء
بشأنها يلتفت اليه وغير ذلك من المعاني اللطيفة التي ربما يمكن ان يهتدي اليه جودة
الفطنة من ايراد النداء وانما تركنا مخافة التطويل واما النداء بيا المقدرة
الدالة على البعد مع كون المنادى اقرب من حبل الوريد فللدلالة على استبعاد
نفسه عن منازل المقربين من الله تعالى اذ هو المناسب لمقام التذلل والتضرع
كسرا لها واقرارا عليها بالتفريط في طاعة الله تعالى وما يقربها الى رضوانه
اذ هما من مقدمات الفوز وحصول الفيض واما ايراد الجملة الحمدية جملة اسمية
خبرها جملة فعلية على صيغة المضارع فللقصد الى تقوي الحكم والدلالة على استمرار
تجدد الحمد في الازمنة بلا انقطاع لانه الصق بالمقام من الثبات والدوام لدلالته
بمقتضى وقوع الحمد غالبا في مقابلة الانعام على ان ما يقابل بالحمد من انواع النعم متجددة
على الاستمرار آنا فآنا فلا تخلو لمحة وطرفة عن انعام جديد واحسان مزيد غب مزيد
واثر جديد وفيه من تعظيم النعم واجلالها ما لا يخفى واسند فعل الحمد الى نفسه و
الى غيرها من الحامدين قصدا بضم نفسه اليهم ان يكون حمده مقبولا رائجا فيما بين حمدهم
اذ من جملتهم من هو مقبول الطاعة والحاجة عند الله تعالى فيرتجي فيما بين محامدهم الجياد
رواج هذا الزيف وفيه اشارة الى التجائه الى حسن كرم الله تعالى ولطفه التام
اذ شأن حسن الكرم قبول الطاعات الكثيرة ردية لعلائل حمده فيها كما ان شان القهر
التام اهلاك جم غفير لجرم واحد منهم وفيه ايضا اشارة الى ان حمده بمنزلة العدم
لا يليق ان يذكر على وجه الاستقلال والانفراد اخبارا عن الحمد الا اذا ضم
الى حمدهم وفيه ايضا مبالغة مناسبة لمقام الخطابة والتعظيم اذ في اثبات ان

جميع الحامدين لحمد الله تعالى مالا يخفى بخلاف الاخبار عن حمد نفسه فقط واشار ايضا
ان فعل الحمد امر خطير لا يفي به طاقته بالاستبداد بل لا بد من الاستمداد من جميع
ما يمكن ان يتصور له مدخل في ذلك كما هو مقتضى شان مقام الخطابة وفيه ايضا
رعاية الادب والاحتراز عن تعبيره عن نفسه بالاستقلال المستلزم للانانية
المنافية لمقام التضرع وفي جميع ذلك ما لا يخفى من تعظيم الله وكسر نفسه المناسب
لمقام التضرع والعجز عن الحمد واما تاكيد هذه الجملة بايراد ان فلدلالة على صدق
رغبته وفور نشاطه على القائها ولقصد رواجها عند السامع واما تقييد الجملة
الحمدية بقوله والحمد له فلما استشعر ان يتوهم من قوله نحمدك استقلال الحامدين
في حمده تعالى المنافي لمقام العجز واظهار التقصير عقبه به دفعا لذلك التوهم
وتصريحا بما اشار اليه اولا في قوله اللهم فاللام للاستغراق اى انا نحمدك
والحال علمنا بان مجموع افراد الحمد بعض من آلائك اى معترفا بان لا دخل
لنا في الحمد لانه من محض آلائك وفيه من الاعتراف بالعجز ما لا يخفى توفية لحق
الحمد كما روي في قصة داود كانه قال الهي لم نعم نعمة الحمد لا يتصور منا
الحمد فحمدنا لا يكون الا في حال نعماك الحمد وفيه ايضا اشارة الى
ان الحمد ايضا من النعم الملحوظة المعدودة في جملة النعم المحمود عليها بقوله نحمدك
فكانه قال نحمدك في مقابلة جميع النعم على وجه لا يشذ عنها شيء حتى في مقابلة هذا
الحمد المخصوص ايضا الذي هو من جملة نعمك التي يجب الحمد عليها فيكون هذا الحمد
حمدا ومحمودا عليه بالاعتبارين ففيه توفية حق الحمد وهو الحمد على جميع النعم اجمالا
من غير لزوم التسلسل ولذلك لم يورد المحمود عليه ليدل على العموم فالظاهر على هذا

ان يكون اللام في الحمد للعهد الخارجي وان كان يجوز ان يكون للاستغراق
ايضا بكون هذا الحمد المخصوص ملحوظا بالاجمال لا بالخصوص وفيه ايضا دفع
توهم شائبة المنة على الله تعالى بحمده واشارة الى لطفه البالغ بان الحمد
مع انه منه تعالى يتنزل منزلة ما صدر عنهم فيعطيهم في مقابلته من النعم في العاجل
ومن الثواب والدرجات في الآجل ما لا يحصى وليس ذلك الا للكرم
الكامل واللطف البالغ الشامل وفيه ايضا تعظيم آخر لله تعالى ووصف له
بالجميل بان جميع افراد حمد الحامدين بعض من آلائه وهو منعم لا ينحصر عطاياه
الذي هو جميع حمد الحامدين لا ينحصر ولا يتناهى فما ظنك بكلها وان الافعال
التي يتوهم صدورها عن العباد في الظاهر فهي في الحقيقة منه تعالى موجد على
الاطلاق لا دخل لشيء سواه في صدور شيء من الموجودات والمحمود بالاختصاص
المختص على جميع المحامد التي يمكن ان يحمد عليها وبجميع الاوصاف الجميلة التي
يمكن ان يوصف بها فجميع الحمد راجع اليه تعالى وهو الحامد والمحمود في الوجود
فقط لا حامد الا ايسر ولا محمود الا هو كما قيل لقد كنت دهرا قبل ان يكشف
الغطا • اخالك اني ذاكر لك شاكر • فلما اضاء الليل اصبحت شاهدا
بانك مذكور وذكر وذاكر • اى حسن ترا بهر معانى ها مى • وى از تو شده بهر دلى سعادتى
كس نيست كه نيست بهره مند از تو ولى • اندر خور خود بحسب عه يا جامى
وفي هذا الاسلوب ازدواج بين كمال الحمد الاجمالي الحاصل بقوله انا نحمدك
والتفصيلي الحاصل بقوله والحمد من آلائك على ابلغ وجه والطفه واتمه و
توفيته حقهما كما يحققه وفيه لطائف اخر يمكن الاهتداء اليها بعد احاطة ما

ذكرنا وقس قوله ونشكرك والشكر من نعمائك على قوله انا نحمدك الخ
فيما ذكرنا من الحمد والنقل بالفعل بل لا تغفل عن امثال ما ذكرنا في تراكيب
الخطب والرسائل فانه انموذج من وجوه البلاغة فعليك في ذكر ما عساك تسترشد
به الى استخراج امثاله من لطائف التراكيب البليغة واما عدم الاكتفاء
باحدهما اعني الحمد او الشكر فلان في كل منهما عموما من وجه كما سيجيء فكمال
توفية حق المقام واداء الحقوق على وجه اسقاط الواجب الانام من تعظيم
الملك العلام لا يكون الا بهما معا واما تقديم الحمد على الشكر فلوجوه الاول
ان الله تعالى افتتح كتابه بالحمد وان حديث الافتتاح ورد في حقه ايضا
وهو قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو ابتر فوجب
الاقتداء بكتاب الله الكريم واتباع رسوله النازل في حقه
الثاني ان عمومه من جهة المتعلق اذ هو العام للفضائل والفواضل
فهو اولى في حق المقام الذي يقتضي تعظيم الله تعالى على جميع صفاته الكمالية
بخلاف الشكر فانه لا يقع الا في مقابلة النعمة فلا يفي حق المقام وان كان عاما
للموارد الثلثة الثالث ان مورد اللسان اظهر الموارد واسبقها وانه
دال على الموردين على التمام والكمال لا يكون به وهو مورد الحمد اذ لا يكون الا به
وتقديم ما يكون بالاظهر والاسبق اولى وانسب الرابع ان الله تعالى قال
وذلك ليس الا لصعوبة اداء الشكر فتقديم الاسهل
على الاصعب اولى مع ان فيه نوع ايماء الى اظهار العجز واما اطلاق الحمد
والشكر وعدم تقييدهما بازاء ما يقابل بهما فلئلا تختص بجميل دون جميل واما

تخصيص

تخصيص كل من الالاء والنعماء بكل من الحمد والشكر فسيجيء في الشرح فلنضرب
عنه الصفح قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير الحمد هو الوصف بالجميل
على جهة التعظيم والتبجيل اي الحمد هو الوصف بشيء يعد في العرف جميلا لاجل
جميل اخر مثله من الانعام وغيره بموافقة القلب اعتقادا ومحبة ورضاء خضوعا
وخشوعا وعدم مخالفة الاركان سواء طابق الاعتقاد الواقع اولا وبلا غرض
من الاغراض وباعث من البواعث سواء كان غاية مترتبة عليه او حاملا فقط
غير الجميل الذي وقع الحمد لاجله حتى ان قصد اداء حق النعمة وقصد تعظيم الحامد لا يجوز
ان يكون غرضا من الحمد وباعثا عليه وما وقع في شروح خطب الكتب حمد الله
تعالى بكذا اداء حق نعمة كذا فمحمول على التجوز والمسامحة يعني حصل الحمد اداء
حق نعمة كذا لا انه حمد ليترتب عليه الاداء لانه ح يكون تعويضا لا انشاء للتحميد
فالحمد هو الوصف الذي لا منشأ لانشائه سوى تصور الجميل في المحمود وكون منشائه
ذلك داخل في مفهومه ولذا اذا اخبر عن حصول مفهوم الحمد يذكر ذلك المنشأ
بكونه مدخول على كما يقال حمدت على كذا وربما يحذف الغرض من الاغراض الا
ان اعتبار ذلك لا بجعله جوهر لفظه بل بواسطة حرف الجر وهو كلمة على كما ان
اعتبار الوصف بالجميل بواسطة الباء فقولنا الحمد وصف بالجميل على الجميل
يعرف له باعتبار صلته المتعددة بها اليهما لان هذان القيدان معتبرة باعتبار
جوهر لفظه بلا اعتبار صلاته معه حتى يلزم الاستدراك في قولنا حمدت زيدا
بمكارم الاخلاق على احسانه ويحتاج الى الدفع باعتبار التجريد في لفظ حمدت
كما في قوله تعالى اذ الليل معتبر في جوهر لفظ اسرى

وبقولنا تعد جميلا فى العرف خرج وصف الظالم بنهب الاموال على الشروط
المذكورة لاعتقاده انه صفة كمال وبقولنا لاجل جميل آخر مثله خرج الوصف
للاجرة وامثاله وبقولنا لالغرض خرج ما للغرض والباعث مدخل فيه
كالوصف للخوف او جلب النفع او قصد الاداء كقصده انه احسن الى فلابد
ان اصفه بالجميل عوضا عن احسانه وغير ذلك من الاغراض والبواعث وبقولنا
بموافقة القلب خرج الاستهزاء والسخرية ونحو ذلك مما عرى عن اعتقاد
القلب وعن محبته ورضائه او عن خضوعه وخشوعه وبقولنا عدم مخالفة
الاركان خرج ما خالفه الاركان مخالفة توجب الاخلال بالتعظيم سواء كان
عمدا او سهوا او متعمدا لاجل غرض نافع للمحمود او الحامد او غيره من الاغراض
والبواعث فان جميع المذكورات المخرجة بتلك القيود لا تسمى حمدا لغة
وعرفا وانما اعتبرنا بالاركان عدم مخالفتها لا موافقتها لانه يكفي في
صحة الحمد عدم مخالفتها ولا يلزم موافقتها باتيان عمل من اعمالها وانما
قلنا ان الوصف الذى يكون لغرض من الاغراض وباعث من البواعث حتى
قصد التعظيم ليس بحمد لان الحمد انشاء الوصف بالجميل الناشى من اعتقاد الجميل
فى المحمود اى هو الباعث على هذا الانشاء وربما يقوى ذلك الباعث
فى ايجاب هذا الانشاء بوصول نعم المحمود الى الحامد فينشئ الحامد هذا الوصف
بلا قصد تعويض تلك النعم به فيكون حمدا حتى لو قصد التعويض لم يكن حمدا
وهذه المذكورات تفصيل ما اعتبر فى حقيقة الحمد والعبارة المغنية عن
التفصيل هو قول الشارح الحمد هو الوصف آه كان قوله بالجميل يتبادر منه

مابعد

38

ما يعد جميلا فى العرف لا فى اعتقاد الواصف وقوله على جهة التعظيم معناه
على ما هو جهة ومنشأ للتعظيم بحسب العرف وهى الجميل المحمود عليه ترشدك
اليه قوله فى تعريف الشكر وعلى النعمة خاصة والشريف لما حمل الجهة على معنى
الطريقة اى على طريقة التعظيم ونهجه على ما وجهه الشراح قول صاحب الكافية
الفاعل ما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به حكم بعدم اشتمال التعريف
قيد المحمود عليه ثم ما ذكره الشريف بعد كونه مخلا لقيد المحمود عليه لا يفى
بالمقصود الذى هو اشتراط التعظيم الا بتكلف بل ربما يحمل ان يوهم
خلاف المقصود لانه لا يلزم من كون الوصف على طريق التعظيم حصول التعظيم
فى الواقع بل يلزم كونه على طريقه فقط سواء قصد التعظيم فى الواقع او لا بل ربما
يقصد هذا المعنى من مثل هذه العبارة كما فى عبارة الكافية المنقولة انفا لانه
قد يكون طريقة القيام فى الفاعل ولا قيام فى الجمعة كما فى لم يقم على ما صرح شراحها
ثم المتبادر من كلمة على المفيدة معنى المقابلة المشعرة لمعنى الباعثية هو كون
مدخولها فقط باعثا للوصف لا شىء سواه من الاغراض والبواعث كما لا يخفى
على الواقف على اسرار العربية واما التعبير عن المحمود عليه بجهة التعظيم والتبجيل
فللاشارة اللطيفة الى ان الوصف المذكور انما يعد حمدا اذا كان فى مقابلة
امر هو منشأ للتعظيم الظاهرى والباطنى فيفهم منه فهما واضحا اشتراط
التعظيمين فى الحمد فعلى هذا يكون جميع القيود المعتبرة فى حقيقة مفهوم الحمد والشروط
الخارجة منه مفهوما من عبارة التعريف قال السيد النحارير الحمد النحارير لما
كان الجميل آه اعلم ان الشارح روح الله روحه كتب على شرحه حواشى لطيفة

ليسهل مراده وحل اغلاقه وجمعه تلميذه مولانا مبارك شاه ولذلك نسب اليه
اليه واخرى الى الشارح واكثر حواشى ماخوذ منها فلا بد ان نشير الى ماخذ
كلامه ليظهر لك ما اضافه اليه وهذا الكلام اعنى تعليل ما ول الحمد بقوله
لما كان آه مذكور فى تلك الحواشى ايضا لكن الشريف اضاف اليه قوله
ولم يعد ايضا لاتمام التعليل لان تناول الجميل لا يستلزم عموم الحمد
اذا قيد الوصف بمقابلة النعمة وكذا عدم التقييد لا يستلزمه اذا اختص
الجميل بالانعام فى مقابلة الصفات الكمالية الغير الانعامية مما يمجه الذوق
السليم والطبع المستقيم كما يمج الوصف بجميل غير الانعام على آخر كذلك
بل التوصيف بالانعام لا يكون الا فى مقابلة الصفات الانعامية وان كان
يمكن ان يوصف بغير الانعام فى مقابلة الانعام فظهر ان تناول الحمد لا يظهر
الا بمجموع الامرين فالقصر باحدهما تقصير فلا تكن من المقصرين من مكارم
الاخلاق الخلق ما يصدر عنه الافعال بسهولة كسبيا كان او خلقيا فيكون عاما
للاختيارى وغيره والتمثيل به لا يقتضى تناول الجميل لشقيه حتى يلزم سماجة
الترديد المذكور بعده على انه يمكن ان يكون الترديد لاستغفار آه من الخصم
على جهة التعظيم آه اى على جهة هى التعظيم او على طريقة قصد بها التعظيم
فى الواقع وعلى الاول يكون قوله ظاهرا وباطنا قيدا للتعظيم وعلى الثانى
يجوز ان يكون قيدا للجهة وتفصيلا لها ايضا وحاصله كون الوصف متلبسا
بالتعظيم وليس معناه على طريقة التعظيم وطرزه اى وجه يفهم منه التعظيم حتى يلزم
ان يكفى فى الحمد كون الوصف على طرز التعظيم وان لم يكن فيه تعظيم فى الحقيقة

كما فى عبارة الكافية ظاهرا وباطنا نقل عنه حاشية وهى قوله التبجيل ترادف
التعظيم وقدم فايدة العطف بين المرادفين وقد انضم اليها هنا رعاية
السجع المكيس على تلقى الاذهان للمعانى لكنه اشار هنا الى توجيه آخر انتهت
قوله وقدم فائدة العطف آه اشار الى ما ذكر فى عطف لا افتكاد على التاهل
وقوله الى توجيه آخر اشار به الى حمل التعظيم على التعظيم الظاهرى وحمل التبجيل
على الباطنى بقرينة عطف احدهما على الآخر لان العطف يشعر المغايرة مع ان
الحمل على الافادة اولى من الاعادة وان كان التعظيم الظاهرى والباطنى
يمكن ان يفهم ايضا على تقدير الاعادة لان التعظيم فى اللغة عام لهما فيجوز ان يقصد
من اللام استغراق الانواع سيما اذا عطف عليه مرادفه اذ يحصل فى التكرار
الدال على التاكيد والمبالغة واما عدم تعرض الشريف للتبجيل فى بيان المعنى
واقتصار التقييد بقيد ظاهرا وباطنا على التعظيم فليس لانه يريد انهما قيد
للتعظيم المذكور فى الشرح وعطف التبجيل عليه عطف مرادف بل لانه يريد بيان
حاصل المعنى لا حل قيد التعظيم الواقع فى التعريف فلا ينافى ما فى الكتاب
لما نقل عنه قوله مطابقة الاعتقاد اى الوصف للسان لا للواقع و
نعنى به الاعتقاد العام من الجازم والراجح سواء كان ثابتا او تقليدا مطابقا
للواقع او لا مع مقارنته للمحبة والرضاء المشروط بهما التصديق الايمانى ولذا
لم يقبل ايمان بعض الكفرة مع انه كان مصدقا لان المتبادر من الاعتقاد فى
امثال هذه المقامات ما يكون كذلك وايضا المتبادر من الاعتقاد فى العرف
العام معنى يلزمه صدق النية وخلوص الطوية بل استهزاء وسخرية اد

ما في حكمهما وادراج ما في حكم الشيء والاقتصار عليه شائع او اراد بالاستهزاء مجازا ما عري عن الاعتقاد المذكور مطلقا او بني كلامه على الاغلب فاندفع الاعتراض بصورة الشك وعدم الخطور والوصف بالاكراه ووصف النائم والمجنون والخائف والطامع وغير ذلك مما يقصد فيه الاستهزاء مع انه عري عن مطابقة الاعتقاد المذكور فلم يكن حمدا او يجب ايضا ان يعلم ان المراد من الاعتقاد اعتقاد ثبوت الجميل الموصوف به للمحمود لا اعتقاد مضمون الجملة الحمدية فلا يضر فيه كون تلك الجملة انشائية لا يقال آه منشأ السؤال قوله لانه اذا عري عن مطابقة آه وقد تقتضيا اي كما اعتبر فعل اللسان وحاصله انه لا يلزم من تقييد التعظيم بالظاهر والباطن ان يعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان كفعل اللسان فلا يصح قوله وهو باللسان وحده وما يتفرع عليه وكذا الفرق بينه وبين الشكر الاصطلاحي ان قلت يفهم من قوله والاركان اشتراط فعلها في الحمد مع انه لم يسمع من اهل اللغة قلت اعتبار الفعل اعم من اعتباره من جهة الوجود او العدم وفعل الجنان معتبر بحسب وجوده وفعل الاركان المخالف المبني عن عدم الاعتقاد او المخل بالتعظيم فقط بحسب عدمه ولك ان تقول اطلاق الفعل على عدم المخالفة صحيح لغة كما اشرنا اليه اي قوله وانما اشترط آه وانما قال اشترط مع ان كونهما شرطا مذكور صراحة لان المصرح به شرطية التعظيم الظاهر والباطن وهما غير فعل الجنان والاركان بل هما مستلزمان لهما فالتصريح بهما اشارة اليهما او نقول المقصود بالافادة من قوله وانما اشترط انهما مما يجب في الحمد ولم يتعلق غرض هناك بكونهما بطريق

الشرطية

الشرطية او الجزئية وان دل اللفظ عليه بصريحه فكان كونهما شرطا في حكم المشار اليه لانه ليس مقصودا بالافادة والاشارة اليه كثيرا ما يجيء بهذا المعنى على ان الاشتراط ربما يستعمل على وجه يعم الداخل والخارج فلا يكون لفظ الاشتراط صريحا في اشتراط بمعنى الخارج بل يتبادر منه ذلك فيكون في حكم الاشارة شرط لكون آه يعني ان كل واحد من التعظيمين شرط في وجود ما صدق عليه الحمد لغة لا داخل فيه حتى يلزم كون ما صدق عليه الحمد عبارة عن المجموع كما في الشكر وان كانا داخلين في مفهوم الحمد اللغوي مع شرطيتهما ولذا اعتبرهما الشارح في تفسير الحمد بحيث يشعر الخروج والشرطية بالنسبة الى ذات الحمد ولا محذور فيه اذ لا يلزم ان يكون كل ما دخل في مفهوم الشيء داخلا في ذاته اذ ربما يعتبر شرط وجود الشيء في مفهومه فاعتبر ذلك في السقف فان الجدار خارج عن ذاته داخل في مفهومه وعلى هذا فالتعرض لنفي كونهما جزئين لتحقق انهما شرط لذات الحمد وان كان الجواب قد تم عند نفي كونهما جزءا استئصالا لمادة الوهم وقطعا لدابر الشبهة من كل جانب حتى يسلم قوله وهو باللسان وحده عن ورود المنع من كل الوجوه ثم الجميل آه اراد بلفظه ثم اشارة الى ان هذا العموم انما يمكن ان يتردد فيه بعد ثبوت العموم الاول اعني العموم للانعام وغيره يعني لما ثبت عموم الجميل المذكور في تعريف الحمد للانعام وغيره فاما ان يراد من عمومه لغير الانعام عمومه على وجه يتناول جميع الاختياري وغيره كما هو المتبادر من اطلاق اللفظ او لا يتناول غير الاختياري على ارادة الخاص من العام بنوع تكلف كصرف المطلق الى الكامل من افراده والغرض

بل ايراد هذا الاحتمال البعيد توسعة مجال الكلام باستيفاء الاقسام والاحتمالات
كلها بعيدا كان او قريبا وعلى الاول يتجه قولهم فيهم مدحت اللؤلؤ على
صفائها دون حمدته واياك ان يتوهم ان النقض بالمثال كان باعتبار
كون الصفاء محمودا عليه فانه زلة اقدام الهالكين ومضلة افهام السالكين و
منشأ مقالاتهم الفاسدة وتوجيهاتهم الكاسدة واسولتهم الباردة واجوبتهم
الباردة ولذلك ضلوا فاضلوا بل النقض بالمثال باعتبار كون الصفاء محمودا
به لما نبهت عليه من ان الجميل الغير الانعامي لا يوصف عليه الا انه فالمغايرة بين المحمود
عليه وبه لا يكون الا بالاعتبار يرشدك اليه ايراد السؤال بقوله فان قيل
الخ وقوله بصفات ذاتية دون على صفات وقوله بما ليس اختياريا و
بالجملة السياق والسباق واللحاق دال على ما قلنا ومناد له على الصوت
لمن القى السمع وهو شهيد اذا لم يكن للمراعين صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر
والموصوف اذا لم يكن مختارا ذكر الجميل بعد لفظ الحمد تارة على كونه محمودا به و
تارة على كونه محمودا عليه اي يكون في حكم صلة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
يجمع ابدا بين الصلتين للاستغناء باحديهما عن الاخر وللاحتراز عن التكرار
المستبشع اذ المحمود به في مثله عين المحمود عليه ولا مغايرة بينهما الا بالاعتبار فلو
جمع بين الصلتين لكان الجميل الواحد مذكورا مرتين وكذا الحال في المدح وفي
مثالنا ذكر الجميل على وجه كونه محمودا عليه لكن النقض باعتبار كونه محمودا به
المدلول عليه بالمذكور بل نقول النقض بالمثال باعتبار ان يقال مدحت دون
حمدت مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود عليه او به وقوله على صفائها اورده

لكونه

لكونه جزءا من المثال ولا يتعلق الغرض بخصوصه وتقريره ان الحمد لما كان هو الوصف
بالجميل والجميل عاما للاختياري وغيره فلم لم يقل حمدت اللؤلؤ مع انه
يقال مدحتها اذ يمكن توصيفها بالجميل على تقدير العموم اذ لها صفات جميلة
صفاء كان او غيره فكان الواجب ان يقال حمدتها على ذلك التقدير مع انه
لا يقال قطعا اي لا يصح ان يقال لغة وحاصل جواب الترديد انا وان يقال
سلمنا تناول الجميل المذكور في التعريف لكنه لا يلزم منه ان يقال حمدت اللؤلؤ
لانه اعتبر في الحمد قيد اخر دون المدح وهو ان يكون ذلك الوصف بالجميل
العام في مقابلة امر اختياري هو المحمود عليه من نعمة وغيرها والجميل المذكور
في التعريف محمود به فلا يلزم من عمومه عموم المحمود عليه فقد عمومه وان اشترط
في عموم المحمود عليه للنعمة وغيرها عمومه لهما كما نبهت عليه سابقا وفي قوله فلا بد
ههنا اشارة الى ان في التعريف نوع قصور لعدم دلالته على هذا القيد
المعتبر في مفهوم الحمد فهذا ينبغي ان يحمل هذا المقام كان الحمد مرادفا
الخ لانه معرف في المشهور بما عرف الحمد به ولا نزاع في عموم الجميل في تعريفه
فاذا كان الجميل في تعريف الحمد ايضا كذلك لزم ترادفهما واحتمال ان يكون
هذا المفهوم نفس الماهية لاحدهما ولازما للاخر مما لا يلتفت اليه في امثال
هذه المقامات لغنى بيان الاوضاع والمفهومات اللغوية وحاصله انه
يلزم بين المدح والحمد مرادفة عند عموم الجميل بحسب ظاهر هذا التعريف الذي
عرف به كل منهما وهذا القدر كاف في ورود السؤال ولا ينافي ذلك
في ثبوت الفارق بينهما بوجه اخر غير ظاهر التعريف كما ذكر في الجواب وانما

وانما يعرض للمراد فيه في السؤال واستعمال المدح في صورة النقض مع انه كان
يكفي في صورة النقض ان يقال ان الجميل عاما للغير الاختياري يلزم ان يقال
حمدت اللؤلؤ مع انه لا يصح لغة اذ لا مانع ان يمنع صورة النقض بان يقول
لعل في قيود التعريف ما يخرج هذا ولعله توصيف الغير المختار بالجميل مطلقا لا
يقع في العرف والعادة فلما تعرض للمراد فيه واستعمال المدح في صورة النقض
فكانه قال لا مانع في قيود التعريف ويقع في العرف التوصيف بالجميل لغير المختار
لان المدح مع كونه معرفا بهذا التعريف الذي اريد فيه عموم الجميل يقع في العرف
والعادة على غير المختار لزم ان لا يكون وصفه تعالى آه اولا اختيار له
بالقياس اليها سواء جعلت عين الذات كما هو مذهب الحكيم والمعتزلة او لا
كما هو مذهب الاشاعرة على ما حقق في موضعه اذ يجوز ان يكون آه
فيه انه لا يلزم من جواز كون الممدوح عليه غير اختياري ان يكون المدح عاما للفاعل
المختار اذ الفاعل المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون جميع
صفاته اختيارية فالتخصيص بالاختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالفاعل
المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للفاعل المختار وغيره اذ الصفات الجميلة
الغير الاختيارية يوجد في الفاعل المختار ايضا ففي التعليل نوع قصور ويمكن
ان يقال مراده من قوله ما ليس اختياريا ما هو غير الاختياري مطلقا اي سواء كان
في الفاعل المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله
فتخصيص الحمد بالفاعل المختار اي في المحمود عليه لا في كل فعل لان المتفرع على قوله بازاء
امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح شيئا على ذلك

انه يجوز ان يكون المدح للفاعل الغير المختار في الممدوح عليه وهذا القدر هو اللازم
من كون الباعث اختياريا في الحمد دون المدح واما ان المدح هل يستعمل في غير
مختار على الاطلاق وان الحمد يستعمل في كل فاعل مختار عاقل وغيره فلم يتعرض
الشريف اذ سوق كلامه يقتضي الفرق بينهما من جهة الموصوف عليه لانه شرع
في الكلام ببيان عموم ما يقع الحمد في مقابلته فانجر كلامه الى تحقيق ذلك وبيان
وجوب اعتباره في تعريف الحمد ولزم منه بيان الفرق بين الحمد والمدح
بهذا الامر الواجب اعتباره في الحمد على وجه التبعية لانه قصد هنا قصدا
اصليا الى تحقيق الفارق بينهما حتى يستوفي الكلام فيه فلا علينا ان نحقق الفرق
بينهما ونقصد بعض التفصيل اعلم ان المدح هو وصف الشيء اي شيء كان
بالجميل على الجميل اي جميل كان بخلاف الحمد فانه وصف العاقل المختار بالجميل
الذي يحمد عليه باي جميل كان فلا يقال حمدت الفرس على سرعة عدوه وسعة
خطوه كما يقال مدحت عليهما الا على سبيل المجاز على القول الاصح وفيه قول
آخر سيذكر الشريف بقوله ومنهم آه ثم الظاهر عندي ان كون الموصوف عليه
اختياريا في الحمد ليس بشرط لكنه مختص بذوي العقول وهو مختار الشارح
ايضا كما صرح في حاشية الكشاف وايضا قوله على جهة التعظيم والتبجيل
لا يخلو عن نوع الاشعار بذلك لان التعظيم في غير ذوي العقول غير معقول حقيقة
وان وقع في الظاهر بضرب من التأويل كتعظيم بيت الله وتعظيم المزارات ونحوهما
واما قول الشاعر الصبر يحمد في المواطن الا عليك فانه مذموم وامثاله
فمحمول على الاسناد المجازي وغير ذلك من المحامل والتأويلات كما لا يخفى

بالقطع لانه يجوز ان يراد بالتعظيم مجرد مطابقة القلب وموافقة الاركان مجازا على ما هو الظاهر من توجيه الشريف

على مراد في مسكة وانما قلنا ان الحمد ليس يشترط فيه ان يكون المحمود عليه اختياريا
لكنه مختص بذوي العقول لانهم يحمدون على صفاتهم الجميلة اختيارية كانت او
غيرها ولا يحمد غيرهم على الصفات الاختيارية وغيرها على ما يشهد به
مورد الاستعمال ولذا لم يكن مرادفا للمدح ولم يصح لغة ان يقال حمدت
اللؤلؤ على صفائها لا لكون الصفاء صفة غير اختيارية ولذا اورد
الشريف الجواب بقوله وقد يجاب اشارة الى ضعفه فكانه لم يرتض
اختصاص الموصوف عليه بالاختياري في الحمد فان قيل هذا السؤال
متفرع من اعتبار القيد الزائد في مفهوم الحمد وحاصله ان يقال انك قد اعتبرت
قيدا آخر في مفهوم الحمد فلا بد ان يوجد في جميع افراده مع انه ربما يوجد
الحمد بدون ذلك القيد كما اذا وصف الشجاع بشجاعته كما نقل عنه رحمه الله
يعني ان ما ذكرته يدل على انه لا بد في كل حمد من محمود به ومحمود عليه وليس
كذلك انتهى وفي هذا السؤال اشارة الى ما قلنا من ان الجميل
الانعامي يوصف في مقابلته بالجميل الانعامي وغيره والجميل الغير
الانعامي لا يوصف الا بنفسه وفي مثل ذلك لا يكون المغايرة بين المحمود
عليه وبه الا باعتبار كما لا يخفى على المتأمل في تقرير السؤال ان قلت
الشجاعة صفة غير اختيارية فلا يجوز ان يحمد عليها قلت صفة الشجاعة
كما تكون غريزية تكون ايضا اكتسابية يحصل بالتمرن في الحروب فان
الملكات الفاضلة والاخلاق الحسنة المرضية يمكن تحصيلها بالاكتساب
كما بين في علم الاخلاق وايضا كما يطلق الشجاعة على الخلق والملكة يطلق على

آثارها الاختيارية وهي الخوض في الحروب والضرب والطعن والقتل
وغير ذلك مما لا يخفى ومن حيث قيامها آه لانه يكون باعتبار
قيامه فيه على الحمد والمحمود عليه وبه في امثاله متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار بحسب المعنى وان كان التغاير بينهما بالذات بحسب اللفظ
واعتبر في السؤال تغايرهما بالذات بحسب المعنى وفي الجواب اتحادهما
بحسب المعنى مع كفاية التغاير الاعتباري ومنهم من منع المدح هذا
جواب آخر عن السؤال باختيار الشق الثاني فان ما تقدم في الجواب
الاول من الفرق بين الحمد والمدح كان على جواز صحة الوصف بالجميل الغير
الاختياري مطلقا اي سواء يسمى مدحا او حمدا ثم منهم من ذهب الى
ان الوصف مطلقا بالجميل الغير الاختياري لا يصح على طريقة اظهار الكمال
الذي هو حاصل مفهوم المدح والحمد ومرادهم من قولهم الوصف بالجميل الا انه
لا يوصف الشيء بالجميل الغير الاختياري مطلقا حتى على قصد التخصيص او التمييز
او الكشف وغير ذلك مما يقصد بالتركيب التوصيفي فلا يصدق على الوصف
بالجميل الغير الاختياري مفهوم الموصوف بالجميل على ما يراد في تعريف المدح
والحمد فلا يطلقان عليه فان صاحب الكشاف قال كل ذي لب وراجع
الى بصيرة لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نعى الله الثناء بفعل
الغير على الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا ثم لما رأى ان
الوصف بالجمال وحسن الاعضاء شائع مقبول بين الجمهور اشار الى تأويله
بقوله الذي سوغ لهم ذلك انهم رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر في

الغالب بشعور مخبر رضي واخلاق محمودة فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته
ولكن لدلالته على غيره ثم قال ان من جملة المساوي منع صحة ذلك وخطاء
المادح به وجعل الوصف بالجمال ونحوه مما ليس للانسان فيه عمل غلطا
ومخالفا للمعقول هذا فقد تبين لك ان من منع صحة المدح بما ليس اختياريا
انما يريد منع صحة الوصف على طريقة اظهار الكمال مطلقا سواء سمي مدحا
او حمدا واراد بلفظ المدح مجرد التعبير عنه لا التخصيص المنع بخصوص صحة
الوصف الذي يسمى مدحا كما يشعر به العبارة بظاهرها يرشدك الى ما
قلنا قول الشريف واما الوصف اه ويفهم من هذا منع صحة الوصف على
الجميل الغير الاختياري بالطريق الاولى فعلى هذا يكون قوله ومنهم اه جوابا
عن الترديد باختيار الشق الثاني والتزام التأويل في وصفه تعالى بصفاته
الذاتية بجعلها بمنزلة الاختيارية لكونه تعالى مستقلا وكافيا فيها وكذا
الحال اذا وصف عليها اذ السر في عدم جواز كون الجميل الغير الاختياري
محمودا عليه عدم كونه كمالا لصاحبه اذ لا دخل له فيه كما في المخلوق فاذا
كان صاحبه مستقلا فيه بحيث لا دخل فيه للغير بل هو كاف فيه فلا فرق في
بين الاختياري وغيره في كونهما صفة كمال لصاحبه وصفات الله تعالى
كذلك فيصح الحمد عليها وليس مرادهم من اشتراطهم الاختياري في المحمود عليه
الا كونه صفة كمال للمحمود الا انهم عبروا عن هذا المعنى بكونه اختياريا
لكونه كذلك في الاكثر وايضا يجوز ان يراد من الاختياري ما ليس من الغير
على وجه الاضطرار فالاظهر على هذا ان يكون منع الوصف بما ليس اختياريا

بالنسبة

بالنسبة الى المخلوق واما بالنسبة الى الخالق اذ صفاته تعالى لا دخل فيها للغير
سواء كان صدوره على وجه الاختيار او الايجاب هذا غاية ما يمكن
ان يقال في ان يحمل قوله ومنهم اه جوابا آخر عن السؤال المذكور في
ولا يخلو عن نوع تكلف فالاظهر اذن ان يقال ان قوله ومنهم اه من تتمة
الفرق السابق بين الحمد والمدح لا جواب آخر براسه عن الترديد المذكور
فانه لما اقتضى الجواب المذكور الفرق بين الحمد والمدح بما ذكره وكان
الفرق غير مرضي عند بعضهم لانه يمنع المدح بما ليس باختياري ويلزمه منع
المدح على ما ليس اختياريا ايضا كما نبهت عليه فلا يرد ان يقال ان المناسب
بهذا التوجيه ان يقال منهم من منع المدح على ما ليس اختياريا فانه لو قيل كذلك
ربما اوهم انه يمنع كون الموصوف عليه غير اختياري لا الموصوف به
كالقول السابق في الحمد وذلك خلاف ما صرح به في كلام المانع فالصواب
ان يقال بما ليس اه فان فيه تحقيق مذهب المانع مع انه يتم المقصود ايضا
وهو عدم جواز كون الممدوح عليه غير اختياري كما لا يجوز في الحمد فيبطل الفرق
المذكور بينهما على مذهب المانع اورد كلام المخالف اعطاء لحق المقام و
بسطا وتفصيلا للكلام بايراد الجواب على وجه يعلم منه ما له وعليه فكانه
اشار به الى ان الجواب غير مرضي عند البعض ففيه ضعف كما يشعر به ايضا
قوله وقد يجاب مع ان فيه ايماء ايضا الى الجواب باختيار الشق الثاني
واشار الى دفع ما يلزمه من النقض بالصفات الذاتية بقوله وقيل مؤول
فانه فتح باب التأويل فلك ان تؤول الصفات بما يناسبها فافهم وتأمل

السعد رحمه الله لتعرض في هذا الكلام لكان المراد فيه بين الحمد والمدح نفياً
واثباتاً اذ الفارق الآخر بينهما غير الفرق الذي منعه المانع محتمل عنده
وجوداً وعدماً لكن المتبادر من قوله المدح والحمد اخوان والحمد نقيضه
الذم هو المرادف ثم اعلم ان للمنازعة ههنا مقامين الاول ان تعلق
التوصيف مطلقاً بالجميل الغير الاختياري الذي يقصد به التعظيم اي سواء
وضع له لفظ الحمد او المدح او لم يوضع شيء منهما له وسواء وقع الجميل
موصوفاً عليه وبه هل يصح بحسب العقل في نفس الامر اولا فمنعه صاحب
الكشاف مطلقاً والحق جوازه بحسب العقل في نفس الامر مطلقاً فان العقل
لا يأبى عن الوصف على قصد التعظيم بالمزايا والوصف عليها مطلقاً سواء
كانت اختيارية او غيرها اذا كان الموصوف متصفاً بها ولم يكن مجبراً او
مكرهاً فيها لدلالتها على نوع تعظيم واما الفرق بين الموصوف به وعليه بتعميم
في احدهما للاختيارية وغيرها وتخصيصه بالاختيارية في الآخر بحسب العقل
فمما يأباه سلامة الفطرة والثاني في اعتبار عموم الجميل وخصوصه في مفهوم
الحمد والمدح بحسب الوضع وفيه خمسة اقوال الاول المنع مطلقاً وذهب اليه
صاحب الكشاف وبعض من تقدمه من محققي العربية كما نقلنا من الكشاف
والثاني القول بعمومه في المدح من الجهتين وخصوصه في الحمد منهما واليه ذهب
البعض من العلماء والثالث القول بالعموم في المدح ايضاً والخصوص في الحمد
من جهة كونه محموداً عليه لا ذهب اليه الامام الرازي وكثير من العلماء
والمفسرين ايضاً ربما يشعر كلام بعضهم باختصاص الحمد ايضاً بذوي العقول

وقد صرح بعضهم بذلك وارتضاه الشارح في حواشيه للكشاف الرابع القول بعمومه
في المدح والحمد من الجهتين لكن يختص الحمد لغة بذوي العقول وهذا ما عليه الجمهور والمفهوم
من موارد الاستعمال الخامس القول بعموم الحمد من هذه الجهة ايضاً فيكون الحمد والمدح
مترادفين رح وهذا هو المفهوم من عبارة الصحاح حيث قال الذم ضد المدح و
المذمة ضد المحمدة بعدما قال الحمد ضد الذم ولم يذكر له في الكتاب تفسير غير
ضده اعني المدح بالثناء الحسن لكن اختصاص الحمد بذوي العقول وعموم المدح
لها في الاستعمال مما يميل الى انكاره ولعل من يقول بترادفهما يقول انه ناشئ
من الاستعمال كما نشأ كثرة استعمال الحمد في الخالق وكثرة استعمال المدح في
المخلوق مع ان نسبة كل منهما الى الخالق والمخلوق بحسب الوضع على السواء باتفاق
الكل هذا هو جملة الاقوال في مفهومي الحمد والمدح بحسب اللغة والاصح عندي هو القول
الرابع وهذا ما وجب علينا من الابلاغ وما على الرسول الا البلاغ فعليك بالاختيار
ثم الاختيار   مأول بالدلالة نقل عنه وجه الدلالة ان صباحة الخد يدل على اعتدال
المزاج واعتدال المزاج يدل على الافعال الجميلة انتهى ومما يؤيد هذا المعنى قوله
عليه السلام اطلبوا حوائجكم من حسان الوجوه   تصريح بما فهم الى آخره لتحقق قوله
في الشكر لكن مورده نعم اللسان وقوله ضمناً اي لزوماً اولا صراحة ولا قصداً
من اللفظ وليس المراد انه مدلول تضمني للفظ الوصف وكون فعل اللسان متبادراً
منه لا يستلزم انفهام معنى اللسان على الدخول في مفهومه بل مدلول بالدلالة الالتزامية
على كونه خارجاً من المفهوم مضافاً اليه ذلك الفعل المخصوص فالاضافة الى اللسان
داخلة في مفهوم الوصف على المتبادر والمضاف اليه خارج كمفهوم العمى بالنسبة الى مفهوم البصر

ولما كان المقام مظنة ان يقال ان الوصف يعم اللساني والجناني بدليل صحة قوله وصفته في
نفسي بكذا فكيف يدل على انه باللسان دفعه بانه اذا اطلق الوصف لم يتبادر منه الى الفهم
الا ما هو باللسان والفاظ الحمد ويحمل على ما يتبادر منها فان قلت اذا كان معنى اللفظ
عاما والعام لا دلالة له على الخاص بوجه فكيف يتبادر الى الفهم قلت امثال ذلك كثيرة
ومنه الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الى الخارجي مع صحة تقسيمه الى الذهني والخارجي وذلك
اما لظهور ذلك الخاص بحسب الماهية والانية او لكثرته في نفسه او كثرة استعمال اللفظ
في القدر المشترك في ضمن ذلك الخاص فيصير كانه حقيقة معناه ويجوز ان يكون اللفظ حقيقة في
ذلك الخاص ومجازا في خاص آخر غيره ويكون التقسيم باعتبار معنى ما يشملهما بطريق
عموم المجاز   واعلم ان القول المخصوص آه لم يرد به مجرد ان الدلالة على التعظيم معتبر
في مفهوم الحمد لغة لان لفظ التعريف اوضح دليل على مجرد اعتبار الدلالة فلا حاجة
الى ذكره فضلا عن تأييده ولم يرد ايضا ان حقيقة الحمد لغة الوصف بالمعنى المصدري
واطلاقه على القول بمعنى المقول لكونه دليلا عليه ومظهرا له لان هذا المعنى ايضا مما
لا يتوهم خفاؤه على ان اللفظ لا يساعده والسوق لا يوافقه ولان اختصاص
الحمد بالقول وان شاع في لسان اهل اللغة ليس حقيقيا من القول بل حقيقته شيء يظهر به صفة
الكمال او نفس اظهارها لكنه خص بالقول لانه المتعارف المشهور في الاظهار والتعريف
المذكور للحمد يكون في الحقيقة تعريفا لنوع منه اذ لا خفاء في فساده لانه لا شبهة في
اختصاص الحمد لغة بالقول الملفوظ المسموع بالحس الظاهر لاطباق جمهور اهل اللغة عليه
ودعوى الوضع على خلاف ما عليه الجمهور من غير سند يعتمد عليه من النقل من ائمة اللغة او
شهادة الاستعمال غير مسموعة وكلام بعض الصوفية مع ان له محملا صحيحا لا يصلح معارضا

لاجماع اهل اللغة بل الحق ان هذا الكلام تمهيد لبيان كون الحق حامدا لنفسه فانه
لما ذكر ان الحمد لا يكون الا باللسان وكان هذا مظنة الاشكال بما ورد في الآيات
والاحاديث من ان الله تعالى يحمد ذاته مع انه منزه عن اللسان وقد التزم علماء
الظاهر بتأويله بانه يقول على السنة العباد تعليما لهم كيف يحمدونه تعالى كما قالوه
في التسمية اراد ان يذكر تحقيقا يندفع به هذا الاشكال بلا تكلف فذكر ذلك التحقيق
وعلم منه ان الحمد يطلق على الفعل ايضا وان كان بحسب المجاز فقال ومن هذا القبيل
حمد الله اي من قبيل الحمد الفعلي فاندفع الاشكال بلا حاجة الى التكلف وحاصله
ان القول المخصوص يعني الوصف بالجميل آه ليس وضع له الحمد واطلق عليه لكونه قولا
محضا مخصوصا بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها يعني ان الملحوظ الاصلي والعمدة
العظمى في وضع لفظ الحمد لهذا القول المخصوص هو هذا المعنى لا خصوصية القولية فقط كلفظ
القلم والفرجار فان وضعهما لما اطلقا عليه ليس لانه قطعة من القصب او الحديد فقط
بل لانه يكتب به صور الحروف او يرسم خطوط الجداول وهما العمدة في وضعهما و
خصوصية القصبية في مفهومهما وقعت على سبيل الاتفاق ليست من الاسباب التي
عرضت عند الوضع وقس عليهما لفظ الحمد فاذا كان العمدة في مفهومه هذا المعنى
كان ذلك روحانية الحمد ولبه فلذلك ادعى بعض الصوفية وهو شيخ الشيوخ جنيد
البغدادي ما ادعى لان شأنهم النظر الى روحانية الاشياء والتنبيه على اللباب
والخلاصة معرضا عن القشر حتى ان الامام الغزالي صرح في بعض رسائله ان لفظ
القلم موضوع لما يظهر به الصور روحانية كانت او جسمانية فيصح ان يطلق على القلم
الاعلى الالهي وهذا ايضا بناء منه على ما ذكر واذا كان حال هذا المعنى كذلك

فكان حقيقة الحمد اللغوي حاصلة عند حصوله سواء حصل هذا المعنى من القول او غيره فاذا
استعمل الحمد فيه فكان مستعملا في مفهومه اللغوي والمقصود من هذا البيان ان استعمال
الحمد في حق الله تعالى وان كان على سبيل المجاز لكنه اذا نظر بعين التحقيق فكانه
مستعمل على الحقيقة فظهر منه ان العلاقة المجازية قوية جداً وان هذا المجاز في غاية
الحسن واللطافة ولذا قال فيما نقل عنه هذا هو التحقيق واما ما يقال من انه تعالى
حمد ذاته على السنة عباده فتكلف مستغنى عنه انتهى وما يقال ان ما ذكره الشريف
رحمه الله تكلف ايضاً لان الكلام النفسي ثابت على اصل الاشاعرة فيصح حمد الله تعالى
لذاته في بحسب اللغة بلا تكلف ففاسد لان المعتبر في مفهوم الحمد لغة هو القول
اللفظي المسموع بالحس الظاهر لا ما يعم القول اللفظي والنفسي فالتعميم في يكون ايضا بحسب
المجاز مع ان التوجيه يختص في لمذهب الاشاعرة بخلاف ما ذكره الشريف على ان الكلام
النفسي امر دون اثباته خرط القتاد خصوصاً بالنسبة الى عامة اهل اللغة فانهم
لا يدركونه اصلاً لانه مدقق الشيخ فيه الاشعري ومراد الشريف توجيه ما وقع في
القرآن والاحاديث من حمد الله تعالى ذاته ولا شك انهما واردان على لسان
عامة اهل اللغة والعرف العام فوجب توجيه الكلام على وجه يصح في مشرب العرف
العام ويمكن فهمهم اياه ثم ما وقع من كلام الصوفية في الحمد وتقسيمهم الى الاقسام
مبني على المعنى المجازي ذكره الشريف ومرادهم من الحمد القولي هو ما يكون بالكلام
النفسي لا بالقول المعتبر في مفهوم الحمد لغة فلا يكون الحمد القولي فيما ذكروه وارداً
على اللغة ولا هو مجاز يصح اعتباره عند العرف العام واهل اللسان مطلقاً كما
عرفت فلا يكون قولهم حجة على الشريف اذ مراده تصحيح اللغة بحملها على اقرب المجازات

عند اهل اللسان وايراد كلام البعض الصوفية نوع تأييد لحسن هذا المجاز لا لتصحيح حمد الله
تعالى ذاته على اصطلاحهم واما توصيف ذلك البعض بالتحقيق فاشارة الى ان
هذا الاعتبار في الحمد ناش عن نظر المحقق الناظر الى بواطن المعاني لا الى قوالب
الالفاظ كما هو شأن ارباب الظواهر وهذا اقوى اي بالنسبة الى عدم
تخلف المدلول عن الدال وان كان اضعف من القول بالنسبة الى مبادرة فهم
المدلول منه وانضباطه لما قيل من ان اللفظ اقوى من العقل فانه يفصح عن كل
خفي ويجلي كل مشتبه لانه بتعيينه بازاء المعنى كان علماً له كلما سمع يتبادر منه
اليه بخلاف العقل فانه وان كان العلاقة فيه عقلية بها يستلزم الدال المدلول
ولذلك لم يتخلف المدلول عنه لكن يحتاج فيه الى تصرف العقل اكثر مما في القول
كما لا يخفى فلذلك لم يتبادر منه مدلوله مبادرة من القول ان قلت دلالة
الافعال ايضاً قد تتخلف كدلالة الاعطاء لغرض على السخاء اذا لم يعلم الغرض
قلت ليس فيه دلالة عقلية بل وهمية فان غير الدال توهم دالا لان الدال العقلي
في الواقع هو العطاء لا لغرض فلا دال هنا ولا علم له بل توهم غير الدال دالاً
فلا تخلف بين الدال والمدلول بحسب الواقع ولو سلم فالمراد ان الدلالة العقلية
قد تكون قطعية لا يتصور تخلفها بخلاف الدلالة الوضعية من حيث هي دلالة وضعية
وهذا القدر كاف فيما نحن فيه انت كما اثنيت على نفسك هذه الجملة
استينافية ولا يخفى ما في ضمنه من الثناء الاجمالي التام الكامل وجعل الضمير المرفوع
تأكيد المجرور وان كان فيه زيادة ملائمة لترتيب الحديث على ما قبله كما لا يخفى
تكلف مستغنى عنه فقد ظهر مما ذكره في تعريف الحمد انه يعني من عموم الجميل

عدم تقييد الوصف ظهر عموم المتعلق ومن لفظ الوصف ضمناً ومن قوله باللسان تصريحاً
ظهر خصوص المتعلق ولما صح ايضا تعاكس حال هذين الامرين في الشكر ظهر في كل من
الحمد والشكر عموم وخصوص من وجه بالنسبة الى الآخر كما لا يخفى وهذا معنى قوله
ولما كان تعاكس المورد ين آه اذ تعلقه النعمة الواصلة الى آخره صرح بهذا
القيد الامام الرازي كما نقل عن الشريف رح والحق ان هذا القيد معتبر في
مفهوم الشكر لغة بدلالة انهم جعلوا نقيض الكفران ولا نزاع انه عبارة عن
جحود نعمة وصلت الى الجاحد وانما لم يصرحوا به في تعريفه لتبادره الى الفهم
من مقابلة النعمة ومراد الشريف من ايراد هذا القيد تحقيق ما اعتبر في مفهوم الشكر
لغة ولم يرد ان هذا القيد مراد في عبارة الشارح البتة يرشدك اليه انه لم يورد
هذا القيد في قوله فكانه قيل الشكر آه فانه لما لم يفهم من عبارة الشارح لم يعتبر
في حاصل ما ذكره ومورد تلك الثلثة نقل عنهم انه يناسب عموم مورد
الشكر اقترانه بالعمل في مثل اعملوا آل داود شكراً وخصوص مورد الحمد اقترانه
بالقول في مثل وقالوا الحمد لله الذي انتهى ثم اعلم ان عموم مورد الشكر مذكور
في الكشاف لكن المفهوم من اكثر كتب اللغة كالصحاح وغيره اختصاص مورده
باللسان ايضا فانهم فسروه بالثناء على المحسن بما اولاه من المعروف ولا
شبهة ان الثناء لغة يختص باللسان لانهم فسروه بالذكر الخير وفسر بعضهم بالكلام
الجميل وايضاً ذكر ان الحمد اعم من الشكر من غير تعرض لعموم الشكر بل صرح الراغب
الاصفهاني بخصوص الشكر فقال كل شكر حمد وليس كل حمد بشكر وايضاً اطبقوا
على ان الشكر ضد الكفران الذي فسروه بجحود النعمة المنفسر فيما بينهم بالانكار مع العلم الذي

دفع ما توهم ان اعتبار هذا القيد غير مناسب لاطلاق الشارح النعمة والفواضل وعدم تعرضه في بيان عموم الحمد بالفواضل وعدم تعرضه في بيان عموم الحمد بالفواضل الغير الواصلة وايضا لا يصح الاعتماد حينئذ على تعريف الحمد العرفي لان الحمد عانه فيه من الواصلة وغيره وان كان على خصوص النعمة في الشكر اللغوي وعمومها في الحمد العرفي فيصح الاعتماد ايضا كما عرفته تنبه على عنه

هو ضد الاقرار فيكون الشكر في اللغة الاقرار بانعام المنعم والثناء عليه بذكر
معروفه واخصه من الحمد لخصوص تعلقه بالنعمة وكون التعظيم فيه بوصف الانعام
فقط بخلاف الحمد كما عرفته والامام الرازي خص الحمد كالشكر بالنعمة مقيداً
في الشكر بالوصول الى الشاكر فوجه اختيار الحمد في اوائل الكتب على الشكر شموله
غير النعمة الواصلة وايضا يفهم من ظاهر كلامه ان الشكر مختص بمورد اللسان
كالحمد فانه قال ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله والشكر لله
بل مع علم كون المنعم موصوفا بصفات الكمال وذكر الامام الغزالي ان الحمد
من اشال التسبيح والتهليل فيكون باللسان قطعا والشكر من اشال الصبر والتفويض
فيكون بالجنان البتة وايضا الشكر مقابل الكفران الذي هو حالة قلبية والحمد هو
مقابل اللوم الذي يكون باللسان فعلى هذا يكون النسبة بين الحمد والشكر مباينة
وبالجملة كلمات القوم مضطربة في الحمد والمدح والشكر تشهد بذلك تتبع كتبهم
وجملة الاقوال ما اوردته عليك والمختار عندي في الحمد ما ذكرته سابقا واما
المختار في الشكر فما ذكره الشارح مع تقييد النعمة بوصولها الى الشاكر ويمكن ان يحمل ما
ذكر في كتب اللغة على المسامحة ويحمل كلام الراغب على الحمد والشكر العرفيين ويفسر
الكفران بالجحود وبالانكار مطلقا سواء كان باللسان او الاركان او الجنان باتيان
ما يدل على الانكار وينافي الاقرار والتعظيم او بعدم اتيان ما يدل على اظهار النعمة
باحدى تلك الموارد الثلثة فيكون الشكر اظهار النعمة باحدها لكن على وجه التعظيم وهو
ظاهر او يفسر بالستر مطلقا وتاول كلام الامامين فكانه قيل الشكر آه اراد
ان ما ذكره من بيان حال الشكر عقيب تعريف الحمد يغني عن تعريفه وذلك انه علم من

تعريف عموم متعلقه وخصوص مورده ثم لما عقبه ببيان حال الشكر متعلقا ومورداً
على عكس الحمد من غير تعرض لتعريفه علم منه ان الشكر مؤاخ للحمد في انه امر يقصد به التعظيم
الا انه يكون في مقابلة النعمة خاصة ويوجد باي مورد كان من احد الموارد الثلثة
ويحدس منه تعريفه بانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه فظهر مما ذكرنا ان تعريف
الشكر مستفاد من مجموع ما ذكر في الحمد والشكر اللغويين والاعتماد على ما يذكر في
تعريف الحمد العرفي ليس في استفادة نفس التعريف بل في ترك التصريح به او بالامر
المشترك بين الموارد وهو الفعل كما صرح به بقوله وانما لم يصرح الخ وهذا مما لا شبهة
في صحته لانه لما علم هذا التعريف المفصل المصرح به في الحمد العرفي علما ضمنيا اجماليا
مما سبق في بيان حال الحمد والشكر لما اختفته فتصريحه وتفصيله في موضع آخر يغني عن
التفصيل هنا اذ يعلم منه ان هذا المحمل اذا فصل يكون كذلك فلا حاجة الى التصريح
والتفصيل هنا ولا ينافي ذلك ايراد لفظة كان لغرض آخر يغني الاشارة بها الى ان
المعتمد عليه ليس خصوص العبارة المقولة الداخلة عليها لفظة كان كما لا يخفى وقوله فكانه
قيل آه اراد به ما يؤدي هذا التفصيل فالمعتمد عليه هو التفصيل المذكور مطلقا سواء
كان بهذه العبارة او بعبارة اخرى مثلها وانما لم يعرف الشكر اللغوي ولم يكتف بحال
الاحالة لان تفصيل المعنيين العرفيين مهتم به اذ يبتني عليهما بعض كلماته في تطبيق قرائن
خطبة المصنف على المراتب الاربعة للنفس كما سيصرح الشريف هنالك ثم التفصيل انما
يكون بالنسبة الى المجمل الذي فهم من السابق وقيد الوصول الى الشاكر لم يفهم من السابق
بل هو قيد اعتبره الشريف من عند نفسه تحقيقاً لمفهوم الشكر لا من الكلام الشارح
فلا يلاحظ في التفريع بقوله فكان واسم الاشارة على تقدير اشارته الى التعريف انما هو

اشارة

69

اشارة الى التعريف المذكور بقوله فكانه قيل آه وقيد الوصول ليس بمذكور فيه على انه
لو اعتبر قيد الوصول في المحمل المفهوم مما سبق لصلح ان يكون التعريف المصرح به في الحمد
العرفي تفصيلا له ايضا اذ اجماله ليس الا من جهة اجمال الامر المشترك بين الموارد الثلثة
فاذا فصل ذلك الامر هنالك لم يحتج الى تفصيله هنا هذا اذا كان المشار اليه بذلك
التعريف واما اذا كان الامر المشترك بين الموارد الثلثة فالامر ظاهر فلا يرد ان
تعريف الحمد العرفي لا يصلح لان يعتمد عليه في تفصيل هذا المجمل لان النعمة فيه عامة ففيه
نوع خفاء اي بالنسبة الى الاخرين لانه لم يظهر مما تقدم ظهور الاولين وان كان الجميع مشتركا
في اصل الظهور وذلك لان مبناه وقوع الحمد على غير الانعام وهو مع خفائه في نفسه
لعله غير مصرح به فيما سبق بل هو معلوم من فحوى الكلام كما حققته بخلاف وجود الشكر بدون
الحمد فان مبناه عموم مورده وهو مصرح به بخلاف مادة الاجتماع فانه ايضا ظاهر جداً
اما من حيث المورد فللتصريح ببيان مورد الشكر واما من حيث المتعلق فان وقوع الحمد
في مقابلة الانعام وان لم يصرح به ايضاً الا انه معلوم لا خفاء فيه قطعاً وذلك لان
اكثر وقوع الثناء مطلقا في مقابلة النعمة وقلما يثني احد احدا الا انعامه كما نقل عنه ان الوصف
بالجميل في مقابلة الانعام هو الغالب واما الوصف في مقابلة الفضيلة فهو قليل بالنسبة اليه
وان كان كثيراً في نفسه ففيه نوع خفاء انتهى وايضا اطلاق الحمد على الثناء في مقابلة الانعام
شائع يغني شهرته عن البيان بخلافه في مقابلة غيره حتى توهم بعضهم اختصاصه بالانعام كالشكر
على ان قوله قد ترتب بلفظة قد المفيدة للتقليل يدل على قلة وقوع الحمد على غير الانعام
وكثرته على الانعام فلا تخلو الكلام عن الاشارة الى مادة الاجتماع ايضا وبالجملة ان
العموم من وجه يقتضي عموما من الطرفين وخصوصا كذلك وقد صرح سلبه منها قبل التفريع

وبقي واحد وهو عموم الحمد متعلقا قد ذكره في موضع التعليل للتفريع لانه من الاشياء الاربعة
التي يقتضيها التفريع ولا يتم الا بتمامه فيكون من جملة العلل وكانه قال فبينهما عموم آه
لان ثلثة الامور الاربعة علم من قبل وواحدها الباقي ايضا ثابت لان الحمد قد آه
واما اعادة خصوص الشكر فلمزيد تاكيد عموم الحمد وزيادة توضيح خصوص الشكر من جهة المتعلق
ولا يخفى ان نوع الخفاء على الوجه الذي تحته لا ينافي الاشتراك في اصل الظهور فلا ينافي
ذلك قوله قد ظهر ما ذكره آه وهي المزايا آه جمع مزية على وزن فعيلة بمعنى الفضيلة
كذا في ديوان الادب والفضيلة في اللغة اعم من المتعدية وغيرها والمزايا المتعدية
ما يسببها تعدى وتنفصل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك
المزايا الغير المتعدية وان كان يمكن ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا ففي قوله اعني الآلاء
والعطايا نوع مسامحة فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فسرها بها اشارة
الى ان توصيف المزايا بالتعدي باعتبار الاثار والمراد الاعطاءات والانعامات
تراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان للالاء اختصاصا بالظاهرة
والنعماء بالباطنة لغة او عرفا ولهذا اخص الحمد بالاول والشكر بالثانية لنوع اختصاص
الحمد بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجه الشريف
كلامه بان تفسير الالاء بالنعم الظاهرة والنعماء بالنعم الباطنة ليس بناء على انهما
معنيان حقيقيان لهما بل بناء على التجوز بقرينة مستفادة من نظم كلام المصنف اعني تخصيص الحمد
بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جهتهما يقتضي تفسير كل منهما بمعنى
على حدة ولا ينافي ذلك تفرع التخصيص والمقابلة على ارادة المص من كل منهما معنى
على حدة مناسبة للتخصيص والمقابلة حتى يصح التخصيص والمقابلة كما افاده عبارة الشارح

كانه قال وخص الحمد بالالاء مريدا بها النعم الظاهرة والشكر بالنعماء مريدا
بها النعم الباطنة بحسب المقام وقابل بينهما لان ارادة هذين المعنيين على هذا
الوجه مناسبة للمقام لان الحمد مختص بالظاهر والشكر غير مختص فيكون التعليل
في الحقيقة راجعا الى الارادة على هذا الوجه فقوله وخص الحمد آه اي اراد
هذين المعنيين المتفرع على ارادتهما التخصيص ففيه اجراء تعليل الاصل على
الفرع ففي الكلام نوع مسامحة والامر فيه سهل الحاصل ان العلم بارادة
المعنيين المجازيين من الالاء والنعماء حاصل من التخصيص والمقابلة ووجود
التخصيص والمقابلة متفرع على وجود هذين المعنيين المرادين في نفسهما المناسبة
بينهما الشارح واوضحها الشريف وعلى هذا لا مخالفة بين كلام الشارح
والشريف هذا ولا يبعد ان يقال مراد الشريف هو الاعتراض على الشارح
لا توجيه كلامه فما ذكره حل الكلام المص عنده نفسه على وفق الواقع ثم لما راى
الشريف ان عدم الاختصاص بالظاهر لا يناسبه تفسير النعماء بالنعم الباطنة
بل يناسبه تفسيرها بالعامة من الظاهرة والباطنة اعتبر في الشكر كون اشرف
موارده نعمة باطنة اذ هو المناسب لتفسير النعماء بالباطنة ولقوة المناسبة
في الحمد قال المقتضي ولضعفها في الشكر قال فيه ناسب فوجب ان يحمل قوله
او لا يقتضي تخصيص كل منهما آه على الاعم منهما ليناسب ذلك الاجمال
هذا التفصيل لا يقال ان الشكر بجميع انواعه الثلثة من نعمة تعم فما وجه تخصيص
مورد القلب لانا نقول لا تخصيص بل المراد انه عد الشكر جميعا من الباطنة
تغليبا لان اشرف موارده نعمة باطنة وان كان اكثرها ظاهرة وظهر

ما ذكرنا ان اعتبار اشرف الموارد لابد منه في توجيه الكلام والقصر على
اعتبار المقابلة تقصير   ولا شك آه اعلم ان المص عدّ نفس الحمد والشكر
من الآلاء والنعماء لكن لما كان كونهما من النعم الظاهرة والباطنة لا يظهر
الا باعتبار حال موردهما بين الظهور والبطون فيهما واقتصر على بيان انهما اعتمادا
على انكشاف حال الحمد والشكر بهما الا انه كان يكفي في ذلك بيان الظهور
والبطون في الموردين مطلقا بدون التعرض لكونهما نعمة لكنه تعرض له لتقوية المناسبة
كانه قال الحمد نعمة ظاهرة لظهور مورده الذي هو نعمة ظاهرة في نفسه ايضا
فيتضاعف قوة المناسبة وقس عليه وجه تعرضه لكون مورد الشكر نعمة
رعاية للمقابلة تعليل للمجموع قوله اقتضى وناسب لان التخصيص فقط بلا اعتبار رعاية
المقابلة لا يقتضي تفسيرهما بالمعنيين المتقابلين كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
وان كان حسنا آه اشارة الى دفع ما يمكن ان يتوهم ان فعل اللسان اشرف لانه
اسبق في اظهار النعمة وادل عليها من الاعتقاد والجنان ومن عمل الجوارح لما ان
حقيقة الشكر اظهار النعمة فهو افضل انواع الشكر ولهذا قيل الحمد رأس الشكر
ما شكر الله عبد لم يحمده وذلك ليس الا لكون الحمد باللسان الظاهر الدال على تعظيم
المنعم الكاشف عن نعمه على اتم وجه   من غير ان يصير آه يعني ان المراد من التعظيم
في تعريف الشكر هو التعظيم في نفس الامر المطابق للواقع الصادر عن صميم القلب فاذا
كان لا انباء عن مورد القلب يحصل هذا التعظيم بلا انضمام فعل غيره ولا ينافي
ذلك اشتراط عدم مخالفة اللسان والاركان لان المراد من الاستقلال
عدم الاحتياج الى فعل غيره لا عدم الاحتياج الى شيء مطلقا واما اذا كان

التعظيم الواقعي مطلقا تعظيم القلب فقط وعدم تعظيم اللسان والاركان تعظيما لا انباءهما عن التعظيم الواقع
الذي هو تعظيم القلب فباطل لانه يلزم منه ان يكون فعل اللسان والاركان شكرا حقيقيا بل الضرب من الكتاب وبل
وذلك بين البطلان كما لا يخفى على اهل الاذعان   منه طاب مثواه

في الورد

من الموردين الاخيرين فلا يحصل الا بحصول ذلك لا انبآء من القلب ايضا فان
كان انباؤه خفيا لا يعلم الا بقرائن خارجية فيكون انباء القلب شرطا في كون
فعل الموردين تعظيما فلا يحصل باحدهما بدون فعل القلب ثم اعلم ان فعل اللسان
وهو الوصف بالجميل آه اذا اعتبر في حد ذاته يكون منبئا عن التعظيم فيكون شكرا
او حمدا في حد نفسه لكن بشرط الاعتقاد ومن الجنان وعدم مخالفة الاركان
كما مر واذا اعتبر بكونه ترجمانا منبئا عن حال القلب يكون فرعه لفعله الذي
هو اعتقاد الاتصاف المنبئ عن التعظيم فيكون الشكر هو ذلك الاعتقاد و
فعل اللسان منظور بكونه دالا على الاعتقاد لا بكونه منبئا عن التعظيم في حد نفسه
فلا يعتبر معه ح شرطية فعل القلب وعدم مخالفة الاركان وانضمامهما به وقس
عليه حال الاركان   لانها نعم جليلة في نفسها آه لانه لابد منها في تعيش
الانسان لجلب الملايم ودفع المنافر وتحصيل النافع والاحتراز عن الضارة
كالذائقة مثلا فانه يحصل به جلب المطاعم النافعة ودفع الضارة وقس
البواقي عليها والجلب والدفع وان كان بسبب ادراكاتها ايضا الا ان
تلك الادراكات الجزئية ليست مقصودة في نفسها وكمالات يقصد تحصيلها
بحسب ذواتها فلا تعد نعمة مستقلة بل يلاحظ في كون الحواس نعمة جليلة والمراد
من الادراكات التي عدها نعما اخرى وجعل الحواس وسائل اليها هي الادراكات
التي يقصد الى تحصيلها لكونها مقصودة في نفسها وكمالات للنفس بحسب ذواتها
لا لاجل توقف التعيش عليها وهي انواع الادراكات الحسية والعقلية الجزئية
والكلية من التصورية والتصديقية الضرورية والنظرية التي يقصد تحصيلها لاجل

تحصيل النفس فانها كلها يتوسل اليها بالحواس اما ابتداءً او بواسطة شرح
وملايماتها اى مدركاتها او ما هو شرط الاحساس بها كالضوء مثلاً فانه
يجوز ان يحدس بملايماتها من جهتين فافهم قوله اما اخبار آه اعلم ان هذا
المقام لاينكشف حق الانكشاف الا بتحقيق معنى الاخبار والانشاء فنقول
ان النسبة الذهنية المعقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام وهو ما يصح
سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوته عليه واللفظ الدال على
النسبة التامة يسمى كلاماً مطلقاً ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل في
الذهن بطريق شعاره بحصول نسبة اخرى في الواقع من غير ايجاده باللفظ مشعراً
بمطابقته لتلك النسبة الخارجية ايضاً وهذا الحاصل في الذهن هو المراد بقولنا
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمسمى بالحكم والتصديق عند الحكيم و
المحتمل للصدق والكذب والمعبر عنه بالايقاع والانتزاع والايجاب والسلب
وامثال ذلك من التعبيرات والمسمى واحد وتختلف العبارات باختلاف الاعتبارات
والكلام الموضوع لهذا القسم من التام باعتبار الاشعار المذكور الدال عليه
المعبر عنه بهذا الاعتبار يسمى خبراً واخباراً حقيقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه به بهذا
الاعتبار وان كان بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه الخبر مجازاً كالخبر المستعمل
في معنى الانشاء تسمية باعتبار ما كان عليه في الاصل او اصطلاحاً كما هو عند العلماء
العربية فان الخبر عندهم ما يكون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء قصد
منه المعنى الخبري اولا ولا مشاحة في الاصطلاح فان عنايتهم الى حال الالفاظ
بالذات والى جانب المعنى بالتبع فالمناسب في اصطلاحاتهم رعاية جانب اللفظ

ثم اعلم ان مدلول الخبر هو النسبة الذهنية المسماة بالاذعان والنسبة
الخارجية التي يشعر الكلام بمطابقتها اياها انما هي مدلوله بتوسط هذه
النسبة الذهنية لاعتبار حيثية الاشعار بها في المدلول بحسب الوضع و
لذلك كان محط فائدة القاء الخبر هو النسبة الخارجية بافادة حصولها
في الخارج فالموضوع له لكل فرد فرد مما يصدق عليه مفهوم الخبر كل فرد فرد
من النسب الجزئية الذهنية الغير المستقلة المنظورة بكونها مرآيا لملاحظة
احكام غيرها الملحوظة بطريق تطابقها للخارجية حتى كونها مدلولة من اللفظ
على طريق عموم الوضع وخصوص الموضوع له لكن الوضع لها ليس الا باعتبار
صورتها العقلية لان الالفاظ موضوعة بازاء صور ذات الموضوع له فلا
يمكن الوضع للاذعان بدون تصوره وتعيين اللفظ بازاء صورته فالقصد
الاصلي في الوضع الى ذات ما وضع له والصورة المتعلقة منه مرآة وآلة
للوضع له واياك ان تتوهم ان لفظ الخبر موضوع للنسبة الخارجية بتوسط النسبة
الذهنية وجعلها مرآة لها في وضعها لان المرآتية في الوضع انما هي الصور
التصورية الساذجة التصديقية الاذعانية فلو وضع لفظ الخبر للنسب
الخارجية تكون مرآة الوضع صورها التصورية الساذجة والنسبة الثابتة
الذهنية التي قصد تطابقها للخارجية ليست صورة تصورية ساذجة لها
والا لم تكن تامة بل ليست صورة علمية لها مطلقاً فان التطابق المعتبر بينهما
ليس تطابق الصورة لذي الصورة لان الصورة لا تخالف لذي الصورة
والذهنية ربما تخالف للخارجية فيلزم حينئذ ان يوجد الصورة بلا ذي الصورة

فيلزم ثبوت العلم بلا معلوم متميز وهو باطل قطعا كما لا يخفى على من تصور مفهوم العلم
فاعتبار تطابق الذهنية للخارجية لصدقها لا لعلميتها فلا يكون النسبة الذهنية صورة
للنسبة الخارجية بالذات بل من حيث انها صورة لمعلوم متميز بها يطابق ذلك
المعلوم المتميز للنسبة الخارجية فهذا التطابق في الحقيقة للمعلوم المتميز بحسب صورته
الذهنية الا ان العلم والمعلوم لما كانا متحدين بالذات نسبنا هذا التطابق
الى الصورة الاذعانية فلو كان وضع الخبر للخارجية بعلتها بصورتها التصورية
لم يكن الصورة الاذعانية مفهومة منه ولم يحتمل الكلام للصدق والكذب وهو
خلاف الواقع وقسم لا يحصل كذلك بل يحدثه المتكلم بلا اعتبار كونه صورة اذعانية
بقصد تطابقها للنسب الخارجية الواقعية سواء وجد النسبة الخبرية بحسب الواقع
فيه قبل احداث هذه النسبة الانشائية كما في الاخبار المستعمل في النسبة الانشائية
المكيفة بمعنى من المعاني المناسبة للنسبة الخبرية الاصلية او لا كما في سائر الانشاءات
وان دلت بالالتزام على نسب خبرية اخرى حاصلة بعد احداث النسبة الانشائية
على ما سيجيء تحقيقه وبالجملة النسب الانشائية المدلولة للكلام الانشائي هي النسب
التامة الغير المستقلة الجزئية الملحوظة لتعرف احكام غيرها المحدثة في ذهن المتكلم باحداثه
عند تكلم الكلام الانشائي الدال عليها من تلك الحيثية بدون ان يلاحظ لها
تطابق الى النسب الاخر الخارجية الخارجة عن مفهوم اللفظ وبدون ان يكون منشأ
حصولها تلك النسب الخارجية بلا احداث المتكلم اياها كما في النسب الخبرية
بل يكون حصولها باحداث منه فقط بلا تحصيلها من خارج ولا احداثها بسبب
الكلام الانشائي نعم يحدث به وبآليته معان اخر وسبب خارجية خارجة عن

مفهوم هيئة الكلام الانشائي منها ثبوت محمول الكلام الانشائي لموضوعه
وذلك اذا كان المحمول من المعاني التي تثبت بالقول كمحمولات العقود الشرعية واشباهها
مثلا اذا قلت بعت فان هذا الكلام الانشائي سبب لثبوت البيع للمتكلم لكن ثبوت
البيع له ليس مفهوما مطابقيا لهذا الكلام الانشائي بل هو مدلول التزامي له لازم لهذه
النسبة الانشائية المفهومة من لفظ بعت لانه من متعلقات تلك النسبة فافهم ولا تغفل
وقس ما نشاء عليه ومنها ثبوت معان آخر من متعلقات النسب الانشائية للمتكلم بالكلام
الانشائي كثبوت معنى الامرية للمتكلم بالكلام الامري فان ذلك انما يحدث
بسبب الكلام الانشائي وقس عليه حدوث ثبوت سائر المعاني الانشائية للمتكلم بالكلام
الانشائي من متعلقات النسب الانشائية كالتمني والترجي والنداء وامثالها ثم
الاخبار الذي هو فائدة الكلام الخبري يحدث ثبوته للمتكلم بسبب الكلام الخبري
فيقال له مخبر فاذا قصد من الكلام الاخباري الدال على انشاء النسبة الذهنية
المكيفة بالاخبار المحدثة في ذهن المتكلم باحداثه اي بقصد انشائه الاخبار يكون الكلام انشاء
لا خبرا وان كان يدل على النسبة الخبرية بالالتزام ويفيد فائدة الخبر تبعا لان خصوصية
كيفية النسبة الانشائية وهو الاخبار يقتضي ذلك والمتكلم مخبر على تقديري الانشائية
والاخبارية الا انه قصد قصدا اصليا في الانشائية انشاء الاخبار فالمتكلم مخبر
بمعنى انه منشئ الاخبار بالنسبة الى ما هو المقصود في الانشائية ومخبر ايضا بمعنى مفيد
فائدة الخبر بالنسبة الى ما هو المفهوم في الانشائية تبعا واما في الاخبار فمخبر بالمعنى
الثاني فقط بالنسبة الى ما هو المقصود فيها تأمل فانه دقيق ثم المتكلم بالكلام
الانشائي يوصف باعتبار تلك المعاني الالتزامية المحدثة بسبب الكلام الانشائي

المناسبة للنسبة الانشائية اى دته في ذهنه عند تكلمه اياه فيقال للمتكلم بالكلام
التمني متمن وبالامر آمر وبالنهي ناه، وللمورد انشاء الحمد حامد وملقي انشاء
البيع بائع وقس على هذا فاشتقاق الصفة للمتكلم بالكلام الانشائي اما
من محمولات الجملة الانشائية كالبائع والمشتري والمطلق والمعتق او
من كيفيات النسبة الانشائية التي تحدث المتكلم بثبوتها لنفسه آلية الكلام الانشائي
فيقال له المتعجب والمتمني والحامد والمسبح والمتحسر والمتحزن والموحد اى المقر بالوحدانية
والمدعي والشاهد والمقر والموعد وغير ذلك فان ماخذ الاشتقاق في
كلها معان انشائية زائدة على النسبة وكيفيات عارضة لها محدثة بثبوتها بسبب
الكلام الانشائي والنسبة الانشائية متكيفة بها محدثة في ذهن المتكلم باحداثه
ومدلوله عليها من تلك الحيثية ولذلك اشتق الصفة له منها واما ما وقع في
كلام بعض العلماء من ان الكلام الانشائي آلة الاحداث معناه فالمراد ان يريد به
معانيه الالتزامية التي ذكرناه اعني ثبوت هذه الكيفيات او هو مسامحة
منه لحدوث معانيه عند حدوث الالفاظ فافهم ثم الكلام الانشائي يدل
بعضه بالالتزام على النسبة التامة التي قصد تطابقها للنسبة الخارجية الواقعة
قبل القاء الكلام الانشائي وكان ذلك البعض موضوعا لها ويدل عليها بذلك
الوضع دلالة مطابقة وان لم يدل عليها بالمطابقة في قصد الانشاء منه كالاخبار
التي تستعمل في النسبة الانشائية متكيفة بمعنى من المعاني المناسبة للنسبة الخبرية الاصلية
كالتحزن والتحسر والتعجب والمدح والذم وغير ذلك من المعاني يمكن ان يقصد انشاؤها
من التراكيب الخبرية فالاخبار المقصودة منها امثال تلك المعاني انشاءات بلا شبهة

وقد يقال ان الاخبار التي يقصد منها امثال تلك المعاني اخبارات حقيقة مستعملة في النسبة
الخبرية لكن لم يقصد فائدة الخبر ولا لازمها بل قصد معنى من تلك المعاني بنوع
مناسبة خطابية فهو فرعية على اصل المعنى دل عليها بالدلالة العقلية وهذا
لا يبعد كل البعد في غير العقود ونقيضه ليس كذلك وان كان قد يدل على نسبة
تامة خبرية اخرى بالالتزام ايضا اما لفظ الكلام الانشائي موضوع لها
كالفاظ العقود مثلا بعت فانه يدل بالالتزام على وقوع البيع من المتكلم لكنه
بعد ايراد بعت وقس عليه امثاله او غير موضوع لها مما يناسب
بالمعاني الانشائية كالالفاظ الموضوعة للمعاني الانشائية ومن جملتها الامر
لتحقق معناه بتحقق الباقي عليه مفعول الامر كاضرب مثلا يدل بالوضع على نسبة
الضرب الى المخاطب المتكيفة بالطلب الجزئي الغير المستقل المحدثة في ذهن
المتكلم باحداثها المتكلم في الذهن من غير قصد الاخبار عن وقوع الطلب حين
التكلم ومنه ظهر الفرق بين اضرب وبين اطلب منك الضرب الآن او اني متصف
بالطلب الآن او انشات الطلب في نفسي الآن وامثال ذلك مما يقصد
الاخبار عن حصول الطلب حالي عند تكلم هذه الالفاظ فعلم منه ان النسبة
الذهنية الطلبية المدلولة للامر لم يقصد تطابقها الى النسبة الخارجية ولم
يقصد الدلالة على ذلك التطابق وليس من شانها قصد تطابقها ايضا اذ
لا نسبة خارجية لها ممكن اعتبار تطابقها لها وان دل بالالتزام على ان المتكلم
باضرب طالب للضرب اي هذه النسبة الخارجية واقعة لكن حين التكلم لا قبله
او الكلام الموضوع للقسم الثاني من النسبة التامة الدالة عليه المعبر عنه بالتمني

انشائية ما دام يدل عليه ويعبر عنه به وان كان قد يطلق على الكلام الانشائي
المستعمل في معنى الخبر لفظ الانشاء مجازاً او اصطلاحاً من علماء العربية وانما
اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مزلة الاقدام ومضلة الافهام واردنا ان
يكشف فيه اللثام عن وجوه المرام فكن انت على بصيرة فيما اعطيناك من التحقيق
والله ولي الهداية والتوفيق واذا تمهد هذا التصوير فنقول ان الكلام المشتمل على
لفظ الحمد والشكر مثل نحمدك ونشكرك والحمد لله والشكر لله وامثال ذلك
وقولك باسم الله اما اخبار اي جملة خبرية يقصد بها معنى الخبر ويجوز ان يراد من الاخبار
اعلام النسبة الى وجه فقوله اما اخبار معناه شي يقصد به الاخبار واما انشاء
مستعمل في انشاء الحمد والشكر والتسمية اما بطريق النقل العرفي او الشرعي كما ذهب اليه
بعض العلماء وتخصيص هذه الاقوال وقولك باسم الله وامثاله بالنقل لكون التسمية
والشكر والتحميد مذكورات فيها صراحة فنقلها لانشاء التسمية والحمد والشكر
اولى بخلاف قولك الله عالم الله كريم فان امثال ذلك وان كان فيه معنى التوصيف
بالجميل الذي يحصل به الحمد والشكر ومعنى ذكر اسم الله لكن التسمية والتحميد والشكر ليست
مذكورات فيها صراحة وايضاً ليس في انشاء الحمد والشكر والتسمية بهذه الاقوال
تخصيص صفة دون صفة واسم دون اسم فان انشاء الحمد والشكر والتسمية بتلك
الاقوال يعم جميع الوصف بالجميل والتسمية بجميع اسم الله ويحيطها احاطة اجمالية
فكان فيها وصفاً بجميع الصفات الجميلة وانشاء جميع انواع الحمد والتسمية بجميع اسم
الله فلذلك اختيرت نقلها واما بطريق المجاز كما في ساير الاخبار المستعملة في
انشاء الحمد مجازاً نحو الله عالم وزيد جواد عند قصد انشاء الحمد لا قصد الاخبار

واما

وانما قدم احتمال كونه اخباراً لكونه الاصل كما صرح به ولان ظاهر اكثر كلمات
العلماء والسلف مشعر بكونه اخباراً فان العلماء اختلفوا في اقوال الحامدين و
الشاكرين المشتملة على لفظ الحمد والشكر وكذا في اقوال المسمين المشتملة على لفظ الاسم
نحو باسم الله وباسمك وغير ذلك هل هي اخبارات ام انشاءات فزعم الاقلون
انها انشاءات بطريق النقل كصيغ العقود او بطريق التجوز فح يكون هذه الاقوال
انفسها حمداً او تسمية وشكراً لا لان الشارع اعتبر وجودها عند تلفظ هذه الاقوال
كالبيع والشراء لان معنى الحمد والشكر والتسمية ليست من المعاني التي اعتبرها الشارع
بل هي معان في انفسها من غير اعتبار معتبر وليس لها معان اخر في الشرع يعتبر
وجودها عند تلفظ تلك الاقوال بل لان العرف نقلها الى الانشاء او استعملها
في الانشاء مجازاً وعلى التقديرين يحصل الحمد والتسمية لان فيهما انشاء التوصيف
بالجميل وانشاء ذكر الاسم اجمالاً وهو معنى الحمد والتسمية وذهب الاكثرون الى
انها باقية على الاخبارية بناء على ان الاخبار ايضاً يحصل به الحمد والشكر والتسمية
لان الاخبار عنهما يدل على اتصافه تع بالجميل ويشعر بالتعظيم ويحصل منه ذكر اسم الله
في الابتداء الا ان لفظ الاسم يكون متحداً ح فهي ايضاً وصف بالجميل وفعل يشعر
بالتعظيم وتسمية فيحصل في ضمن هذه الاخبارات انشاء هذه الامور الثلثة وبالجملة
فالحمد اذا ذكر في الكلام صريحاً يكون الكلام حمداً على تقديري الانشائية والاخبارية
اما لان اثبات الحمد لشي يدل على كونه متصفاً بالجميل الذي وقع مقابله الحمد
ولذلك اثبت له فيكون حاصل الكلام توصيفاً بالجميل على وجه الاجمال او
لان اثبات الحمد له توصيف بجميل خاص وهو ثبوت الحمد له اي المحمودية فح يدل

يصلح للاتصاف بالكمال واما لانهم عدّوا ربط الحمد له حمداً فكانهم جعلوا
اعطاء الحمد للشيء حامدية وهذا التخيل مناسب لمذاق العرف ولذلك استعملوا
في مقام الحمد لفظ الحمد او ما يشتق منه وبهذا التخيل اختاروا في التسمية الطريقة
المخصوصة واعتبر هذه الوجوه الثلثة في الشكر ايضا والشريف اعتبر الوجه
الاول فقط ولذا حكم باجمال الدلالة فان قلت الاخبار عن الشيء يغاير ذلك
الشيء بالضرورة فكيف يكون الاخبار عن الحمد عين الحمد قلت المعلوم بالضرورة
هو ان مفهوم الاخبار يغاير مفهوم المخبر عنه واما ان مفهوم المخبر عنه لا يصدق على
جزئي من جزئيات الاخبار فلا بل يجوز ان يكون الاخبار الخاص من جزئيات المخبر عنه
التي يخبر عنها بهذا الاخبار بحيثيتين اعتباريتين في بعض الصور فان قولك الحمد لله
على تقدير كونه اخباراً يقصد به الاخبار عن جميع محامد الحامدين على وجه لا يشذ عنه
شيء من الحمد ومن جملته الحمد لله الذي هو نفس الاخبار عن الحمد في هذه القضية فيكون
هذا الاخبار اخباراً ايضاً عن الحمد لله الذي يندرج في ضمن الاخبار عن الجميع الذي هو من
جملة افراده باعتبار الحيثيتين فافهم وقس عليه نظايره منها قولك الخبر محتمل
للصدق والكذب القضية مغايرة للمحكوم عليه فيها بحسب المفهوم مع انها من
جزئياته ثم الحق عندي ان مقام ايراد تلك الاقوال ليس مقام الاخبار عن الحمد و
اخوته بل مقام انشائها الذي يخبر عن وقوعه بعده فهي اما مستعملة في انشاء الحمد و
الشكر والتسمية مجازاً واما مستعملة في معناها الخبري لكن لم يقصد بها اعلام وقوع
النسبة الخارجية وافادته بل قصد به اظهار الثناء والتعظيم والتسمية لان قصد
الاعلام ليس مرجع الخبرية بل مرجع كونه مفيداً كما صرح به في المفتاح والافادة صفة

زائدة

زائدة على حقيقة الخبر غير لازمة لها وربما لم يقصد بالقاء الخبر مع انه مستعمل
في المعنى الخبري بل يقصد به معان اخر مناسبة لمضمون الكلام كاظهار
التحزن والتحسر وان كان يجوز ان يستعمل الخبر في انشاء آثارهما بطريق
المجاز كما يجعله ولا منافاة بينهما فان معنى الواحد يجوز ان يفهم من اللفظ
المستعمل في معناه الحقيقي لمناسبة خطابية بينه وبين ذلك المعنى الحقيقي ويكون
من مستتبعات التراكيب وعليه اكثر مرادات التراكيب التي يبحث عنها في علم
المعاني وللسابق في مضمارها فرسان البلاغة ويجوز ان يستعمل فيه اللفظ
لعلاقة مجازية بينه وبين المعنى الحقيقي وعلى الاول لم يكن الكلام اخباراً بمعنى
الاعلام وان كان اخباراً بمعنى الخبر فان لفظ الاخبار يجيء بمعنى الاعلام
وبمعنى الكلام الخبري وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلا تغفل ثم الظاهر
ان مراد الشريف من قوله اما اخبار الخ ليس التردد في كون قول المص اخباراً
بحسب المعنى في الواقع بل في اطلاق لفظ الاخبار عليه بناء على اصله وان كان
المعنى على الانشاء قطعا اذ ليس للمص حمد آخر غير ذلك القول حالي او استقبالي
حتى يخبر عنه به وجعل الحمد المخبر عنه ايضا ذلك القول مع انه خبر عنه بعيد جدا
لا يلتفت اليه ولا يقصد في مقام سعة الكلام بل في مقام الالغاز والتعمية
وعلى التقديرين يدل اجمالاً اه لا شبهة في ان الاقوال التي تشتمل على
لفظ الحمد والشكر لها اعتباران اعتبار كونها اقوالا مخصوصة لها مفهومات
مخصوصة ونظر معها مفهوم الحمد بخصوصه وبهذا الاعتبار لا شبهة في كونها
دالة بالدلالة التفصيلية على الاتصاف بالجميل التفصيلي والتوصيف به فيكون

حمداً تفصيلياً سواء كانت اخبارية او انشائية مثلاً قولك الحمد لله اذا نظر
بهذا الاعتبار يكون معناه جميع حمد الحامدين مختص به تعالى ولا شك انه توصيف
باجل صفات الكمال وهو اختصاص جميع المحامد به سواء قصد به الاخبار او الانشاء
فهو بهذا الاعتبار مثل قولك الله عالم في كونه توصيفاً بالجميل المخصوص المنفصل
المدلول عليه بالدلالة التفصيلية وكذا قولك نحمدك بهذا الاعتبار يدل على انه
تعالى متعلق حمد المتكلم فيكون توصيفاً له تعالى بكونه متعلق الحمد وهو صفة جميلة مخصوصة
يدل عليها تركيب نحمدك دلالة تفصيلية سواء قصد به الاخبار او الانشاء
وقس عليه سائر الاقوال المشتملة على لفظ الحمد او الشكر واعتبار كونها مرآة
الملاحظة لتعرف احوال الاقوال الحمدية الاخر مع ملاحظة مفهوم الحمد بكونه
مفهوماً كلياً اجمالياً ومرآة لتعرف احوال خصوصيات الحمد وعنواناً لها مثلاً
فهاهنا ذلك الفرد التفصيلي الذي يحصل من تلك الاقوال على الاعتبار الاول
كما عرفته والفرد الاجمالي الذي يحصل منها على الاعتبار الثاني كما ستعرفه وكذا
الحال في صحة الاعتبارين في قولك الوصف بالجميل ثابت مخصوص بالله تعالى او اتصفك
بالجميل او الله متصف بالجميل وامثال ذلك من الاقوال التي في قوة الاقوال
المشتملة على لفظ الحمد لكن فرق بين قولك الله متصف بالجميل وبين قولك الحمد لله
في الاعتبار الثاني فان الاول يدل دلالة تفصيلية على الاتصاف بالجميل الاجمالي
بخلاف الثاني فانه يدل على الاتصاف بهذا المجمل دلالة اجمالية ايضاً فما يدل
عليه الاول مفصلاً يدل عليه الثاني مجملاً والسر فيه ان اتصافه بالجميل المجمل
مستقلاً ملحوظاً ذلك الاتصاف بحسب ذاته مضمون الكلام في مثل قولك الله متصف

بالجميل

بالجميل على الاعتبار الثاني فيكون الدلالة عليه صريحة بخلاف نحو قولك الحمد لله
فان ذلك الاتصاف مفهوم فيه من جزء الكلام الذي هو الحمد الملحوظ فيه على الوجه
الكلي العنواني بجعله مرآة لتعرف احكام افراده فيكون الدلالة عليه على الوجه الاجمالي
كما لا يخفى على المتأمل الصادق وكلام الشريف مبني على الاعتبار الثاني ومراده
من الاجمال اجمال الدلالة لا اجمال الجميل الذي يدل عليه لان الظاهر ان استعمال
هذه التراكيب في مواردها على هذا الاعتبار فهي بهذا الاعتبار يدل دلالة اجمالية
على الوصف بالجميل الاجمالي فان مضمون قولك نحمدك اما اخبار عن الحمد المطلق
الملحوظ على الوجه الكلي لجعله عنواناً للافراد واما انشاؤه كذلك وعلى كلا
التقديرين يدل على الاتصاف بالجميل الاجمالي ضمناً واجمالاً فالوصف
بالجميل الذي هو مفهوم الحمد ايضاً اجمالي فيكون امثال هذه التراكيب حمداً
اجمالياً من جهتي الدلالة والجميل بخلاف نحو قولك الله متصف بالجميل فانه
وان كان بالاعتبار الثاني من الاعتبارين المذكورين يدل على الاتصاف
بالجميل الاجمالي لكن دلالته على ذلك الاتصاف صريحة تفصيلية لا ضمنية
اجمالية فيكون التوصيف بالجميل الاجمالي فيه صريحاً مفصلاً لما حققته فلا يكون
حمداً اجمالياً بهذا المعنى وان كان حمداً اجمالياً لكون الجميل فيه على وجه الاجمال
ثم اعلم ان الاجمال في الحمد على ثلثة اوجه اجمال في الدلالة واجمال في
الجميل كما عرفت واجمال في مقابلة جميع النعم فافهم ولا تكن في الغلط من
اشتراك لفظ الاجمال في هذه الثلثة فنحو الحمد لله اجمال من الجهتين الاولين
فاذا وقع في مقابلة جميع النعم يكون الاجمال فيه من ثلث جهة ثم ان تلك الاقوال

مع ان دلالتها على الاتصاف اجمالية وقع عليها الاختيار بين جمهور العلماء اختيار
في اداء الحمد للملك الجبار لعدم اختصاصها بوصف دون وصف فكان فيها وصفا
بجميع الاوصاف الجميلة بحكم مقام الخطابة وفيه من المبالغة المناسبة للمقام ما لا يخفى
بخلاف مثل قولك الله عالم ولان لفظ الحمد مذكور في تلك الاقوال صراحة فلا
يعني عناه مثل قولك الله متعطف بالجميل وان لم يكن فيه ايضا تخصيص صفة
دون صفة ولقول النبي عليه السلام في بعض الروايات كل امر ذي بال لم
يبدا بالحمد لله فهو ابتر ولما روي عنه عليه السلام ايضا من انه اذا قال
العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن
الرحيم يقول اثنى علي والظاهر ان مراده عليه السلام بالحمد لله ما يشتمل على
لفظ الحمد من التراكيب لا خصوصه وان كان هذان الحديثان يرجحانه من
بين تلك الاقوال الحمدية بحسب وقوعه فيهما وكون الله عز شانه
منعما كذلك اي اجمالا او على التقديرين او كما ذكر في الحمد لم يمكن لاحد
اه عدم امكانه ليس لاستلزامه التسلسل المحال لان مثل هذا التسلسل ليس بمحال لانه
مع انه في جانب المعلول غير مجتمع الاجزاء بل لان اتيان الافعال الغير المتناهية
لا تفي القوة الجسمانية خصوصا في الزمان المتناهي فعلى هذا عدم الامكان
في الموارد الظاهرة الجسمانية ظاهر واما المورد الباطن فلا يتم عدم
الامكان فيه بناء على بقاء النفس الناطقة فقوله لم يمكن على اطلاقه اما
بناء على التغليب او اراد عدم الامكان هو اعم من الذاتي والعادي
او اراد بقوله بهما مجموع الحمد والشكر من حيث هو مجموع لا كل واحد منهما

كما هو الظ من العبارة على التمام والكمال ولهذا قالوا ان الشكر الواجب
على المنعم عليه هو الشكر الاجمالي الواقع في مقابلة الكل بحيث لا يشذ عنه شيء حتى
تلك النعمة التي هي الشكر الاجمالي في مقابلة الكل فانه باعتبار انه ملحوظ تحت ذلك
العنوان الكلي نعمة مشكور عليها وباعتبار كونه ملحوظا بخصوصه شكر وقس عليه الحمد
الاجمالي ويؤيده اختيار الجمهور في اداء الحمد ما يدل على الاتصاف اجمالا
لان هذا الاجمال الاول وسره لعدم الاختصاص فيه بوصف دون وصف
او التفصيل بقدر الوسع لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق لاستلزامه التسلسل
اه لزوم التسلسل يتم على جميع الاصول واما على اصل اهل السنة لانه لا مؤثر
في الوجود الا الله على اصلهم فكل موجود نعمة من الله والحمد والشكر الصادران
من العبد من جملة الموجودات واما على اصل المعتزلة فانهم وان قالوا بان
افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم يقولون ان القدرة والتمكن صادرتان من الله
تعالى ومرادهم من القدرة والتمكن هو الاقتدار الذي لا يتخلف عنه الفعل ولا شك
انه لا يتم الا باعطاء الله التوفيق فيه والتيسير لاسبابه وهم يسمونه اللطف اذا
كان ذلك في فعل الطاعة فلكل واحد واحد من الافعال قدرة بهذا المعنى تخصه
لان تيسير اسباب هذا مغاير لتيسير اسباب ذاك لا القدرة التي يدعون كونها
قبل الفعل وكونها متعلقة باكثر من واحد من الافعال كل حمد وشكر قدرة اوجدها
الله تع في العبد ففي كل حمد وشكر يحدث نعمة اخرى هي نعمة القدرة والتمكن فيلزم
تسلسل الافعال بهذا الاعتبار ايضا واما على اصول الحكماء فلانهم يجعلون جميع
الموجودات مقتضى العناية الازلية المفسرة عندهم بالعلم بالنظام الاحسن

فالعبد على اصولهم مجبور في فعله بتوارد علله لا فعال من المبدأ الفياض بسبب توارد
استعدادات مختلفة بعد السابق منها للاحق وهم يقولون ايضاً لا مؤثر في
الوجود الا الله لكن التاثير عندهم مشروط بالاستعداد بخلاف اهل السنة
فانهم لا يشترطون الاستعداد في التاثير هذا على ما يقتضي قواعدهم واما
على المشهور من مذهبهم من ان العبد خالق لافعاله بقدرة موجبة بحدثه الله
تعالى اياها في العبد عند حصول شرايط الفعل والمعدات وارتفاع الموانع
كما صرح به في المواقف فلان الحكم والقدرة من الله تعالى فيرجع المحامد
اليه تعالى على هذا التقدير ايضاً فتم التقريب ثم اعلم ان العجز عن كمال الحمد
لله تعالى واتمامه على وجه التفصيل ثابت ولو فرض انه نفسه ليس من النعم
لعدم تناهي محامده تعالى من صفات كماله وكذا الحال في الشكر اذا لم يقيد
النعمة بالوصول الى الشاكر وهو ظ لان نعم الله تعالى غير متناهية ح وان
قيد به يكون ممتنعاً ايضاً لان النعم الواصلة وان كانت متناهية لكن
كل نفس وكل لمحة وكل خطرة نعمة عليا فلا يمكن التقصي للانسان من اداء
شكرها على وجه التفصيل كما لا يخفى ما مر اه هذا الكلام الى ساقه
منقول عن حواشي الشارح فسر كلامه بان التعريفين المذكورين بذكرهما الآن
حدان حقيقيان مع انه تفسير على خلاف ما صرح به ونص عليه لا يكاد
يمكن له وجه صحة لان الحد الاسمي والحقيقي انما يكونان في الماهيات
الحقيقية التي قصد تعريفها المعنوي والمراد ههنا تعيين المفهومات
الوضعية التي اعتبرها الواضع ووضع الالفاظ بازائها ولا حقيقة لها

تعريفا رسميا للمفهوم الاعتباري لكونه غير المستوفي فيما اعتبره الواضع من القيود الخارجة والداخلة

دراد ما اعتبره فيكون التعريفات المذكورة في امثال هذه المقامات حدودا
لفظية قصد بها بيان مفهومات الالفاظ بحسب اعتبار الواضع داخلا
وخارجا والمنقول في مفهوميهما عن اهل اللغة هو ما ذكر سابقا لا غير
كما حققته اي في قوله وعلى التقدير لا يقال ما تحقق هناك كونه فردا من الحمد
اللغوي لا من العرفي لانا نقول يعرف منه كونه فردا من العرفي ايضاً
بادنى تعاليه وانما خص آه اي لم يعرف كون ماهية القول المعظم
كما تقتضيه سياق الكلام او لم يعرف فردا آخر مما يصدق عليه الحمد اللغوي
لان الاوهام العامة لا تسبق ذكره تسبق الى ما ذكره لا الى القول المعظم مطلقا ولا الى
فرد آخر قوله لان الاوهام الى آخره يعني ان السابق الى اوهام الناس والمتعارف
فيما بينهم لما كان ذلك كان المقام مظنة ان يتوهم انه معنى عرفي فدفع ذلك
التوهم الناشي من تلك الاوهام فالمدفوع ح ذلك التوهم لا ما سبق الى
اوهام الناس او نقول مراده انه لما اراد الشارح ان يقول ليس الحمد
في العرف عبارة عن المعنى المذكور بل ذلك الفرد لان الاوهام العامية لا تسبق
منه الا ما ذهب اليه فاقتصر على نفيه كناية عن نفي المعنى المذكور وعلى هذا
يكون المراد من نفي ما سبق تمهيد بيان المعنى العرفي او نقول المراد من الاوهام
العامة اوهام عامة اهل العرف وكان السابق الى اوهامهم ان الحمد
ذلك من غير ملاحظة انه معنى عرفي او لغوي بخصوصهما وكان كشف ماهيتهما
بالقياس اليهم ما يسلب دفع هذا الوهم في تحقيق المعنى العرفي لا اللغوي
لان اهل اللغة من حيث هو اهل لغة لا يسبق الى اوهامهم ذلك فيكون المراد

المراد

دفع ما يسبق الى الاوهام العامية وانما جعل المعنى العرفي معنى حقيقيا والمعنى اللغوي
معنى مجازيا ولم يعكس الامر لانه اعتبر المحامد الواقعة في متعارف الناس على مذهب
العرف والمص من جملتهم ففسر كلامه على اعتبار ما عند اهل العرف او لان البيان
لما كان لعامة اهل العرف واعتبر الشارح ايضا نفسه من جملتهم كان التخاطب
على اصطلاح اهل العرف فجعل المعنى العرفي معنى حقيقيا لان اللفظ عند اهل العرف
حقيقة في معناه العرفي ثم ان التعليل بقوله لان الاوهام العامية آه لا يوافق
المعلل ظاهرا لان ما يشتمل على لفظ الحمد او ما يشتق منه اعم من الفرد المشار اليه
فلا يقتضي تخصيصه بالنفي ويمكن ان يقال انه اشار الى ان مراد الشارح
نفي هذا الفرد ونفي ان الحمد عبارة عما يشتمل على لفظ الحمد مطلقا الا انه عبر
عنه ببعض افراده تصويرا وتمثيلا وخص هذا الفرد من بينها لانه اشهر او يقال
ان الاوهام العامية ليست تسبق الى خصوصية الحمد لله ولا الى فرد آخر مما
يشتمل على لفظ الحمد مطلقا بل الى مفهوم كلي يوجد في تلك الافراد كلها وهو مفهوم
ما يشتمل على لفظ مطلقا ولما كان ذلك المفهوم الكلي مشتهرا في ضمن ذلك الفرد المخصوص
وهو قول الحمد لله نفى ذلك المفهوم الكلي بنفي ذلك الفرد بطريق الكناية كما يقال ليس
في الدار رجل مريدا به نفي جنس الرجل مطلقا او يقال ان مراد الشارح
ان الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او ما في حكمه الا انه اقتصر عليه
ادراج ما في حكم الشيء في الشيء شائع والشارح اظهر ذلك في التعليل اشارة
الى اعتباره في المعلول وعلى هذا يظهر الانطباق بين التعليل والمعلل هذا
ولا يبعد ان يقال ان الاوهام العامية يمكن ان تسبق الى خصوص هذا الفرد

المشهورين المذكورين فيما سبق ولذا خص النفي به واما تخصيص كون المحمود هو الله
تع فاما لانه مما يسبق الى الاوهام العامية ايضا او لكثرة استعمال الحمد في حقه
تع فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما آه المراد من الاشعار الدلالة بحيث
لو علم المشعر به فلا يقدح فيه عدم العلم بالمشعر او عدم ظهوره كما في فعل القلب
لا يقال العلم بفعل القلب لو كان فانما يكون بفعل آخر من الحامد فيكون هو المشعر
لا فعل القلب لانا نقول بعد التسليم اشعار احد الفعلين لا يمنع اشعار الآخر والفعل الآخر
انما يعتبر قرينة لفعل القلب لانه حمد مستقل وقوله بسبب آه يفيد فايدة قولك في مقابلة النعمة
ومتعلق بتعظيم اي يشعر بتعظيم هو في الواقع بسبب كونه منعما وليس المراد ان كونه كذلك
مشعر به ايضا اذ يكفي في الحمد كون التعظيم المشعر به كذلك بحسب نفس الامر المعتبر في
مفهوم الحمد الاشعار بالتعظيم المسبب من الانعام فقط لا والاشعار بكونه بسبب الانعام
ايضا وكذا الحال في اضافة التعظيم الى المنعم فان المعتبر في الحمد ايضا اشعار التعظيم المضاف
الى ذات المنعم الذي هو متصف بصفة الانعام في الواقع ولم يعتبر فيه الاشعار بمنعمية من وقع
التعظيم له وان اعتبر في مفهوم الحمد كون المعظم منعما وكون التعظيم بسبب الانعام فالمعتبر
في مفهوم الحمد هو ذات هذين المفهومين لا الاشعار بهما وربما يمكن ان يقال قوله بسبب متعلق
بقوله فعل وحينئذ يظهر المعنى وان كان فيه نوع بعد بحسب اللفظ وقوله على الاعتقاد
قد مر في مباحث الحمد اللغوي ما ينبغي لان يراد من الاعتقاد فليتذكر ثم الظاهر المتبادر
من التعريف ان لفظ الحمد موضوع في العرف لمعنى لا يتصور في الخالق اي لا يصح ان يكون
حامدا بهذا المعنى ويؤيده تقسيم الشارح الفعل على وجه لا يكاد يصح في حقه اللهم الا
ان يتمحل في التعريف ويحمل تقسيم الشارح على تقسيم فعل العبد لان التقسيم ظاهر فيه وان

كان يمكن ان يعتبر مثل هذا التقسيم في الخالق ايضا اذ له علم ازلي بمنزلة الاعتقاد وكلام
نفسي بمنزلة فعل اللسان وايجاد اشياء يفهم منه التعظيم بمنزلة فعل الاركان والكل تجلي
واما الشكر فعلى معنييه لا يصح ان يوصف الله تعالى به لان وصول النعمة الى الشاكر معتبر
في مفهوم اللغوي واما على مفهوم العرفي فعدم الصحة اظهر من ان يخفى وتوصيف الله تعالى
بانه شاكر وشكور يجب حمله على المجاز اي يقبل شكر الشاكرين كالتواب يعني يقبل توبة
التائبين   السره عن سمات اه يعني النقائص لانه مصدر يقع على المفرد والجمع
ولم يرد كمال التنزه المخصوص بجنابه تعالى كما قد يوهمه اللفظ والا لم يشمل التعريف الحمد لغيره
تعالى فيكون الحمد العرفي كالشكر العرفي في كونهما مختصين بالله تعالى وسيصرح خلاف ذلك
كما نبهناك اي في قوله بخلاف فعل المورد بين الاخيرين ثم المراد من الدلالة على
الاعتقاد كون مايذكر بحيث يمكن الدلالة به عليه بالنظر الصحيح كما يقال العالم دليل الصانع
اي اثره الذي يمكن ان يتوصل منه اليه تعالى وحاصله كون ذلك الشيء المذكور
باللسان ناشيا من الاعتقاد ومآل المعنى يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد
بل عدم مخالفة الاركان ايضا لان الدلالة بهذا المعنى لا يكون الا بهما وقس عليه دلالة
افعال الجوارح فمآل المعنى فيه ايضا يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة
اللسان لان هذه الدلالة فيها ايضا لا يكون الا بهما فالدلالة بهذا المعنى جزء من مفهوم
الحمد اللساني والاركاني ويفهم منه الدلالة على الاتصاف ايضا لا بمعنى الدلالة المشهورة
المنقسمة الى المطابقة والتضمن والالتزام لانها ليست بجزء من مفهومهما ولا شرط لهما
ويفهم من اعتبار الدلالة على الاتصاف ايضا فافهم وبهذا التوجيه يتم كلام الشريف
ثم الحق عند الرجوع الى الاتصاف الرجوع الى الاتصاف لان غرض الشارح مما

اللساني الدال على الاتصاف بالكمال لا على الاعتقاد بالاتصاف به مع مطابقة الاعتقاد له حمدا ...

ذكره تفصيل للفعل ولا شك ان الاصل والعمدة في كونه حمدا هو الدلالة على الاتصاف اي
اظهاره ولهذا قيل حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو الذي يشترك جميع اقسام
الفعل فيه لا الدلالة على الاعتقاد ولان من جملة الفعل نفس الاعتقاد ومقام التفصيل يوجب
ايراد الامر المشترك الذي هو العمدة فان ارجاع الضمير الى الاعتقاد ربما يوهم ان
حمدية الفعلين الاخيرين انما هو باعتبار دلالتهما على ما هو حمد حقيقة اعني الاعتقاد
المذكور لا لاجل اشتراك معنى الحمد بين تلك الثلثة كما لا يخفى على المتأمل واما الدلالة على
الاعتقاد بالمعنى المذكور سواء كان معتبرا في الحمد على وجه الشرطية او الجزئية فحكمه في
امرها ولالة الحال بقرينة ما سبق في الحمد اللغوي اذ لا شبهة في ان العاري عن المطابقة
ليس حمدا حقيقة والشهرة كافية في امره وربما يمكن ان يقال رجوع الضمير الى الاتصاف
بملاحظة تعلق الاعتقاد به فكانه قال اما يدل على الاتصاف المعتقد واضف قيود التعريف
وهي التعظيم والمنعم وبسبب الانعام لا تخلو عن الايماء اليها ويؤيد ما ذكرناه وقوع الاتصاف
مقام الضمير في عبارة الامام والشارح اخذ هذا التلخيص منه فانه قال في تفسيره الكبير
بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وسيم ساحته يجب علينا ان نبحث عن حقيقة
الحمد وماهيته فنقول ان الحمد لله تعالى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله لانه
اخبار عن حصول الحمد فيغاير المخبر عنه بل حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب
كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون المنعم موصوفا بصفات
الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بها
او فعل الجوارح وهو ان يأتي بافعال دالة على ذلك الاتصاف فهذا هو المراد من الحمد
هذا كلامه وقوله يحمد الله تخصيص التحميد به تعالى لكون الكلام في تحميده تعالى لا لان

التعريف المذكور مخصوص بتحميده تعالى يرشدك اليه اطلاق المنعم في التعريف وقوله
لانه اخبار اه مراده انه اخبار عن حصول حقيقة الحمد وحقيقة الاخبار مغايرة لحقيقة
المخبر عنه مغايرة ذاتيه وان كان يجوز في بعض الصور ان يكون فرد من الاخبار
من افراد المخبر عنه المخصوص بحسب الاعتبار كما تحققه فيكون مراده من التعليل
كون ذلك القول حقيقة الحمد ولا ينافيه كونه فردًا منه وعبارة الامام نص في اختياره
كون الجمل المشتملة على لفظ الحمد او ما يشتق منه اخبارية وهكذا الحال فيما يشتمل على لفظ الشكر
او ما يشتق منه اذ لا قائل بالفصل اللهم الا ان يحمل كلامه على اعتبار كونه اخبارا في الاصل
والشكر كذلك هذا الكلام ايضا يشير الى ما يسبق اليه تلك الاوهام من ان ماهية
الشكر ما يشتمل على لفظ الشكر او ما يشتق منه فالعبارة الظاهرة حينئذ ان يقول ليس عبارة
عن قول اه كما قال في الحمد الا انه حذف عبارة العبارة للتعسف في العبارة اعتمادا
على ظهور المراد بقرينة قوله كذلك   ولا القول المطلق اه انما زاد الشريف هذا النفي
مع ان ما يذهب اليه الاوهام العامية هو ما ذكره لا القول المطلق توطئة لبيان حال
القول المخصوص بالنسبة الى الشكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة اليه موقوف على بيان حال
القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال وهذا لا ينافي اه وقوله جزء منه اي
مفهوم القول المطلق من مفهوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في مفهومهما قوله يعني
والاطلاع هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها بغير واو ولكل منهما وجه اما النسخة الاولى
فاظهر واولى وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يجيء بمعنى الاطلاع حيث قال في
الصحاح طالعت الشيء اي اطلعت اليه الا ان المشهور من معناه في العرف هو النظر
في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلا يناسب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشهور

واما اولويته فلكمال مناسبته حينئذ لقوله الى تلقي اه لان تلقي المسموعات ليس احساسها
بالسمع بل الاحساس يترتب عليه كما ان الاطلاع يترتب على المطالعة بالمعنى المشهور وعلى هذا
يلازم الفرسان كمال التلازم وانما زاد الشريف هذا المعطوف لان صرف النظر
الى ما خلق لاجله لا يتم الا به لكنه حذف الشارح لان المطالعة ليست مقصودة في نفسها بل
لاجل الاطلاع فذكر السبب مغن عن ذكر المسبب وعلى هذا يجب ان يقدر معطوف مناسب
ايضا في قوله الى تلقي ما ينبئ عنه اه اي والاحساس به واما النسخة الثانية فيكون الاطلاع
فيها مفسرا للمطالعة على ما نقلناه من الصحاح لكن يفوت كمال الملائمة كما لا يخفى
وينبئ عن اجتنابه اه الاجتناب لان التلقي الى ما ينبئ عن مساحطه ومهماته
ليس الا للاجتناب لكن الاولى ان يتركه ويقول بدل مهماته مساحطه ليحسن التقابل لان المرضاة
مصدر فالاحسن ان يقال مصدر مقابل لها بحسب المعنى ويجب ايضا ان يعلم ان ما ذكره في
السمع هو الاصل والعمدة في الصرف لما خلق وليس ذلك منحصرا فيه اذ صرف السمع الى تلقي ما هو
ضروري في تعيش الانسان ليتمكن به من العبادة وصرفه ايضا الى تلقي الاشياء التي في استماعها
عبادة كسماع كلام الله تعالى وكلام الرسول وغيرهما من الاثار والاخبار النافعة فان
استماعها عبادة مع قطع النظر عن كونها اوامر او نواهي وكذا صرفه الى استماع انواع
الاصوات ليستدل بها الى وجود الصانع صرف الى ما خلق لاجله   اذ قد اعتبر فيه
منعم مخصوص اه بيان اعتبار خصوص المنعم ههنا لم يكن مقصودا بالاصالة بل القصد الاصلي
الى بيان اعتبار وصول النعم الى الشاكر لكنه ادرجه في البيان ليظهر ما هو المقصود بيانه
اصالة لان اعتبار وصول النعم الى الشاكر انما يظهر من التعريف بملاحظة انه اعتبر فيه
انعام الله تعالى على عبده الشاكر واما كون الشكر العرفي واقعا في مقابلة النعم وكونه على

جه التعظيم حتى يتم بها امر العموم والخصوص بين العرفيين فلان بن لادني مسكه يعلم ان صرف
العبد جميع ما انعم عليه الى ما انعم له ليس الا لتأديه حق النعم بما يليق بها وهذا معنى المغايرة وكون
ذلك الصرف على وجه التعظيم ظاهرا وباطنا مما لا يمكن ان يشك فيه عاقل ايضا فغلط
من باب اشتباه او مع توهم انحصار الحمد العرفي في الافعال الثلثة احادا واثنا وثلاث
توهم انشاء من ظاهر كلام الشارح من تفصيل الفعل والاظهر ان القايل صدق الحمد على
الافعال المقصودة لم يحكم بان الافعال مطلقا جزء من صرف الجميع غير محمول عليه لامتيازه
في الوجود عن ساير اجزايه لان بعض ما صدق عليه الحمد عين صرف الجميع فحينئذ لا يصح
كلامه على الاطلاق الذي يقتضي ما ذكره عليه من ان النسبة بينهما بحسب الوجود لا بحسب
الحمل الذي كلامنا فيه فظهر ان منشأ غلط القايل مجموع الامرين بل الركن الاعظم في
منشاء غلطه هو الامر الثاني الذي ذكرناه بل لا يبعد ان يقال ان منشأ غلطه هو وحده
لا ما ذكره الشريف فكانه قال كل ما يصدق عليه الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه لامتيازه
في الوجود اه فاذا كان حال جميع ما صدق عليه الحمد بهذا لم يوجد فرد من افراد الحمد يصدق
عليه الشكر لان مفهوم الكل لا يصدق على جزئه الممتاز في الوجود فلا يكون بينهما عموم و
خصوص بحسب الحمل اذ لا تصادق على شيء واحد فيكون غرضه من بيان جزئية ما صدق
عليه الحمد منه مطلقا جعلها دليلا على عدم تصادقهما بحسب المفهوم حتى يصح الحكم بان النسبة
بينهما بالعموم والخصوص ليست بحسب الحمل بل بحسب الوجود لانه اينما وجد الشكر وجد الحمد لانه
جزؤه ولا يلزم من وجود جزئه وجوده ومن هذا التقرير ظهر ان منشأ غلط القايل
ليس ما ذكره الشريف بل توهم انحصار افراد الحمد في الافعال الثلثة احادا كما هو
المتبادر من ظاهر كلام الشارح وان كان له توجيه صارف عن هذا المتبادر كما ستعرفه

لا يقال آه لما ورد كلام القايل بان النسبة بين العرفيين بحسب الوجود لزم منه
ان يكون النسبة بينهما بحسب الحمل ثم لما كان لقايل ان يقول كيف يكون النسبة بينهما بحسب الحمل
مع ان المراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد هو الفعل الواحد وصرف الجميع افعال
متعددة لتعدد متعلقه لان وحدة الفعل مع تعدد المتعلق مما يستحيل اشار الى
السؤال بقوله لا يقال آه ثم اجاب بقوله لانا نقول وتقريره ان تعدد المتعلق في الواقع
كما في المثال الذي اورده لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة قوله وصفه اشارة الى
الوحدة الاعتبارية اي لا ينافي التعدد في المتعلق في الواقع اعتبار الوحدة في الفعل
باعتبار الوحدة في المتعلق ايضا لكن لما كان الكلام في وحدة الفعل كان منشأ السؤال
كون الفعل واحدا مع تعدد متعلقه واقعا بين اعتبار الوحدة فيه فقط مع عدم منافاة
تعدد المتعلق في الواقع فان كان اعتبار وحدته متفرعا على اعتبار وحدة المتعلق
نعم لما كان عدم تنافي تعدد المتعلق في الواقع وصف الفعل بالوحدة مما يمنع لانه مجرد
دعوى بلا دليل وقوله صدر آه نقل الكلام اليه ايضا بزيادة توضيح فقال وتحقيقه آه
يعني ان الوحدة على قسمين وحدة حقيقية ووحدة اعتبارية وتعدد المتعلق ينافي الاول دون
الثاني ووحدة صرف الجميع من القبيل الثاني والمراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد العرفي
الفعل الواحد بالمعنى العام اي الواحد مطلقا سواء كان بالوحدة الحقيقية او الاعتبارية
ثم اعلم ان الوحدة وهو خلاف الكثرة تعرض للاشياء على وجوه مختلفة والحاصل شتى
باعتبار الجنس وباعتبار النوع وباعتبار الشخص وباعتبار عدم الانقسام الى الاجزاء وهذه
كلها وحدة حقيقية لانها بحسب الواقع لا باعتبار وجهة الوحدة في هذه الوحدات
الاربع داخلة في الواحد وقد يخص الوحدة الحقيقية بالوحدة من جميع الوجوه تخصيصا للعام

بالكامل من اقسام تخصيص الوجود بالخارجي ثم قد يكون الوحدة باعتبار العقل وهو ان يلاحظ
الكثرة بجهة واحدة لضبطها ومثل هذه الجهة لا يكون داخلة في الواحد بتلك الوحدة والا
يلزم ان يكون وحدة حقيقية وهذه الجهة ربما يكون موجودة في الخارج وربما لم يكن موجودة
فيه واما وحدة هذه الجهة في نفسها فحقيقية فالجهة نفسها واحدة حقيقية داخلة فيها جهة وحدتها
هكذا يجب ان يفهم معنى الوحدة الاعتبارية هذا ولك ان تقول الصرف فعل واحد بالنوع
لانه ليس عبارة عن الافعال المختلفة الصادرة عن الموارد الثلثة اعني المطابقة وامثالها
اذ هي افعال مترتبة على الصرف وهو في الجميع واحد بالنوع وعلى هذا لو حمل وحدة الفعل
على الوحدة النوعية يصح الكلام بلا تكلف الا انه لم يلتفت اليه الشريف لان المتبادر
من قوله فعل ينبئ آه اذا اريد منه الوحدة هو الوحدة الشخصية لا النوعية كما لا يخفى
وايضاً الظاهر ان المراد من الصرف ههنا هو الافعال المختلفة بالنوع المترتبة عليه وايضاً
يلزم منه ان لا يكون الفعل المذكور في تعريف الحمد على اعتبار ثناء وثلاث حمد الا
انه يكون افعالا مختلفة فلا يصح التعريف الا باعتبار الوحدة اعم من الوحدة
النوعية الحقيقية والاعتبارية فحمله على الوحدة الشخصية اولى لانه المتبادر
على انه لا ينبو كلام الشريف عن الحمل على الوحدة النوعية كل النبوة هذا اذا حمل
التنكير في فعل على الوحدة واما لو اريد منه الجنس لكونه مصدراً يطلق على القليل والكثير كما
يشير اليه ما نقل عنه ان هذا الجواب على تسليم كون فعل للوحدة واما اذا اريد منه الجنس لا يتوجه
السؤال عن اصله ثم اعلم ان الشارح رح اراد من قوله وذلك الفعل انه لا يخرج من هذه
الانواع الثلثة سواء اخذت احاد او ثناء او مجموعة او مجموعة باسرها او اراد
بيان الانواع الحقيقية للفعل فلا ينافي الحصر ثلاثة للواحد الاعتباري كبدن واحد

بالوحدة

64

بالوحدة الشخصية الحقيقية فان المركب اذا ارتبط اجزاؤه ارتباطا بحيث يكون ذلك الارتباط
منشأ لفيضان هيئة وحدانية على المركب بحسب الواقع لا باعتبار معتبر بحيث يكون ذلك
المركب منشأ لاثار خاصة به بسبب تلك الهيئة الوحدانية يكون ذلك المركب مأخوذاً مع
الهيئة واحداً شخصياً حقيقياً والبدن الواحد مركب من اجزاء مختلفة الحقائق كاللحم
والعصب والعظم والشعر وغير ذلك من اجزائه الاولية او كالاخلاط الاربعة من اجزائه
من اجزائه الثانية او كالعناصر الاربعة من اجزائه الثلثة او كالهيولى والصورة من اجزائه
الرابعة بحسب التحليل لكن بين تلك الاجزاء ارتباط مخصوص منشأ لفيضان الهيئة الوحدانية
التي بها يصير تلك الاجزاء المرتبطة واحداً حقيقياً ويوصف بالوحدة الحقيقية ويقال بدن
واحد بخلاف العسكر الواحد فانه ليس بين اجزائه ما ذكرناه من الارتباط فلا يفيض عليه
هيئة وحدانية بحسب الواقع بجعله واحداً حقيقياً بل يعتبر العقل له هيئة وحدانية فيلاحظها
فيصير واحداً باعتبار نسبها فيقال لذلك العسكر الملحوظ بتلك الهيئة لا لمجموع الهيئة و
العسكر واحد اعتباري خارجي واما مجموع الهيئة والعسكر فهو واحد حسي عقلي لانه لا وجود
له الا في العقل ومن حيث انه موجود في العقل له وحدة عقلية حقيقية كما لا يخفى على المتامل الصادق
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اذ كثيرا ما يقع فيه الغلط لعدم التمييز بين الكثير الملحوظ بجهة الوحدة
وبين مجموع الكثير وجهة الوحدة والواحد الاعتباري حقيقة هو الاول لا الثاني وان كانوا
قد يطلقونه على الثاني ايضا على وجه المسامحة لان وحدة الحقيقية هيئة وحدانية يعتبرها العقل
لا لانه لا وحدة حقيقية فيه اصلا تامل فانه مما لم يقرع الاسماع بعد   على ذي مسكة
بضم الميم اي قدر من العقل يتمسك به يقال فيه مسكة من خير اي بقية   ولا يخفى الى قوله
بحسب الوجود وفيه ان صرف الجميع قد يوجد بدون الوصف اللساني كما في الحمد الازلي

الجملي فيكون النسبة بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق التهيئة الا ان يقال المراد من
الوصف اللساني ايراد الدوال دلالة وضعية على الاتصاف بالجميل على وجه التعظيم سواء كان
الدوال الاقوال التي موردها اللسان او الاوضاع الاخر الدالة بالدلالة الوضعية
التي موردها ساير الجوارح كالهيآت والاوضاع التي يعتبرها الاصم الاخرس الحقيقي
دالة على مقاصده بحسب وضعها لها وهي غير افعال الجوارح التي اعتبرت نوعا من الحمد العرفي
على حدة لان دلالة هذه الافعال على الاتصاف عقلية لا وضعية مع انها لا يدل على اي
خصوص كان من الصفة الجميلة بخلاف اوضاع الاخرس فانها بمنزلة الاقوال في الدلالة على كل
جليل ودقيق فحكمها حكم الاقوال لكن لما كان ايراد الدوال باللسان كثيرا شايعا وايراده
بساير الجوارح نادرا لا يعتد به قيل مورد الحمد اللغوي هو اللسان وحده او ادرج في اللسان
ما في حكمه او يقال لما اعتبر النسبة بينهما بحسب الوجود اعتبرها بالنسبة الى الكامل من الشكر وهو
ما يكون بجميع الاعضاء التي اودعت في الانسان الكامل الخلقة فلا يرد الاعتراض بالاخرس
المفروض   واعلم ان الامام اه لما كان تحقيق ماهية الحمد والشكر على الوجه
الذي ذكره مظنة المنع والانكار لان هذين المعنيين لم يشتهرا حق الاشتهار ايد الاول
بما ذكره الامام في تفسير الانعام في الفرق بين الحمد والشكر وهو ان الحمد عبارة عن
تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا الى المعظم
او الى غيره والشكر عن تعظيمه لاجل انعام وصل الى المعظم وايد الثاني بما ذكره العلامة
الشيرازي في شرح اصول ابن الحاجب في تحرير مسئلة وجوب شكر المنعم تعالى وهو ان الشكر ليس
عبارة عن قول القائل الحمد لله او الشكر لله على ما يسبق الى الاوهام اذ لا معنى لايجاب نطق
دون آخر ولا عن معرفة الله تعالى على ما يظن لان الشكر فرع المعرفة بل هو عبارة عن صرف العبد

جميع ما انعم الله عليه الى ما خلقه واعطاه لاجله الى آخر كلامه ثم قال وهذا معنى
الشكر لله حيث جاء في كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالقلة وذكر ايضا
في بعض الكتب ان شكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى
والاعضاء الظاهرة والباطنة مدركة ومحركة فيما خلقه الله تعالى لاجله كاستعمال النظر
في مشاهدة مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل بها على صانعها وبالجملة هذا المعنى
الذي ذكره العلامة مصطلح عليه فيما بين الاصوليين وان كان عباراتهم مختلفة
بحسب الظاهر لكن مآلها واحد فقال بعضهم هو الاتيان بمراضي الله تعالى والاجتناب
عن مساخطه وقال الآخر هو اتعاب النفس والزامها بتكليفها بحسب المستقبحات
وفعل المستحسنات وقال البعض هو ان يستعمل العبد نعم الله تعالى على المعاصي
ومآل الكل واحد يرجع الى ما ذكره الشارح وتفسير الشكر بهذا المعنى يؤيده ايضا
ما نقل عن ابن عباس رض ان الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب العالمين سرا وعلانية
فاقول الاولى ان يؤيده الاول بما ذكره الامام في تفسير الفاتحة وذلك انه قال
هنالك بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وتتميم مباحثه يجب علينا ان نبحث
عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول ان تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله
لانه اخبار عن حصول الحمد فصار المخبر عنه بل حمد المنعم عبارة عن فعل يشعر بتعظيم المنعم
بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون المنعم موصوفا
بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه
موصوفا بها او فعل الجوارح وهو ان ياتي بافعال دالة على ذلك الاتصاف
فهذا هو المراد من الحمد هذا كلامه وهذا الكلام مصرح فيه بكونه تحقيق ماهية الحمد

ومتطابق لما ذكره الشارح تطابق النعل بالنعل ولعل الشريف كان لم يحضر
عنده الشطر الاول من التفسير الكبير والا فالاستضاءة بالمصباح مع وجود
الاصباح مما يستبعد عن العاقل فضلاً عن الفاضل وهذا الذي ذكره الشريف نهاية
ما يمكن في تأييد كلام الشارح والكلام بعد محل بحث فان ما ذكره الامام يحتمل تفرده
به ولم نطلع مستنده له من نقل او غلبة استعمال عرفي مع انه يمكن توجيه كلامه بدون
ارتكاب كون المعنى المذكور معنى عرفياً بان يحمل عليه قول الصوفية مما سبق فلا يكون
كلامه مستنداً لما ذكره الشارح نعم المتبادر من كلام الامام تخصيص الحمد بمقابلة النعمة
لغة او عرفاً وان كان يمكن توجيهه على التعميم لمقابلة النعمة وغيرها بان يقال ايراد
المنعم في كلامه على سبيل التمثيل هذا والظاهر ان الحمد في العرف مختص بمقابلة النعم وان
كان عاماً في اللغة لمقابلة النعمة وغيرها ثم الظاهر ان مراد العلامة هو ان الشكر الذي
ورد به الاحاديث ووقع فيه النزاع هل هو واجب عقلا او شرعاً هو بهذا المعنى
فيكون معنى شرعياً لا عرفياً كما زعمه اللهم الا ان يكون مراده من العرف اعم من الشرع و
العرف العام فيصح كلامه بعض الصحة قيل وعليه ورد آه فيه مناقشة مشهورة وهي
انه يجوز ان يكون الوصف بالقلة باعتبار المبالغة المستفادة من صيغة الشكور لا باعتبار
ان الشاكر بالمعنى الذي ذكر قليل اقول المناقشة مدفوعة بملاحظة السياق والسباق
فان قوله تعالى وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ كالتعليل لقوله اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا
فالتعليل لا يحسن بل لا يصح الا بوصف الشاكر بالقلة كما لا يخفى على من له ادنى وقوف باساليب
الكلام فالمراد من الشكور معنى الشاكر مطلقا ولم يقصد منه معنى المبالغة نعم لما احتمل
ان يقال ان وصف الشاكرين بالقلة يصح على ارادة المعنى اللغوي ايضا لان الشاكر

مطلقا

مطلقا قليل والكفرة والفجرة اكثر من الكرام البررة قال قيل اشارة الى ضعف
هذا ومما لتشد في قرن هذه الآية في الاستدلال على المعنى العرفي للشكر قوله تع
قليلاً ما تشكرون بل هو اقوى ههنا يعرف ذلك بملاحظة انساق اعني قوله تعالى
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ وقال الله تعالى وَهُوَ
الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ بعض تلامذة الشارح
قيل يعني به مولى الشارح مولانا مباركشاه المنطقي واما امام الحرمين فانه كان
من اكابر السلف ومجتهداً في مذهب الشافعي تتمة وتنبيه اعلم ان هذا الشكر
العرفي انما يجب للعبد حال وصوله الى مرتبة التكليف وتمكنه من الصرف فان صرف
المكلف المتمكن من الصرف ما لم يمكن في صرفه وموجود في حال قصده اليه سواء كان التمكن منه
جميع ما انعم الله او بعضه الى ما خلق لاجله في زمان من ازمنة عمره يصح ان يقال
انه شاكر بالشكر العرفي وكون هذا الصرف في وسع المكلفين مما لا يشك فيه من هو
في زمرتهم فان دام له ذلك وان كان متعسراً جداً بل في حد الامتناع العادي
كان دائم الشكر فاستيعاب جميع ازمنة عمره من حال التكلف بذلك الصرف يتوقف
عليه دوام الشكر لا وجوده مطلقا ودخل فيه قولنا موجود في حال آه صرف العبد
جميع ما انعم الله الموجود حال قصد الصرف وان كان له نعمة اخرى قبل قصد الصرف
وقد عدمت بلا صرف الى ما خلق له في زمان من الازمنة كمن كان له بصر فعدم ولم يوجد
حال قصده الى الصرف فانه اذا صرف جميع ما انعم الله الموجود حال الصرف الى ما خلق
لاجله يكون صرفه شكرا ويجب ان يعلم ايضاً ان المراد من صرف الجميع الى ما خلق صرف الى
ما يمكن صرفه اليه من الاشياء التي خلقت لاجلها حال قصده الى الصرف لا صرفه الى جميع

ما خلق فانه متعذر اذ ربما يكون الصرف الى احد تلك الاشياء مانعا عن
الصرف الى الآخر وربما يمكن الصرف الى البعض بالنسبة الى بعض كمن لا مال له
فلا يمكن منه صرف الجوارح والقلب الى العبادة المالية وقس عليه وعلى هذا يكون
الشكر العرفي صرف العبد جميع ما انعم الله المتمكن من صرفه الى اى كان مما خلق
لاجله في زمان ما ووجب في دوام الشكر صرفه اليه دائما ما دام متمكنا من
الصرف ويحتمل ان يراد بالشكر صرف العبد جميع ما يمكن من صرفه مما انعم الله عليه
الموجود حال الصحة التكليف الى جميع ما خلق لاجله مما يمكن الصرف اليه مجتمعا و
متعاقبا لكن برعاية تقديم الاهم من اول التكليف الى آخر العمر ما دام تلك النعم
موجودة ولم يمكن من صرفها من غير انقطاع الصرف فيما بين تلك الازمنة التي
لم يمكن من الصرف فيها فح لا يكاد يوجد الشكر العرفي اللهم الا في الانبياء والمرسلين
ومن يحذو حذوهم من العباد الصالحين اللهم اجعلنا من عبادك الشاكرين ومن علمائك
الراشدين الذاكرين ايها المشعوف باستعلام الحقايق رويه الى استكشاف
الدقايق همته المستودع ودايع كنوز التحقيق المستطلع طلع طلائع رموز التدقيق
المستكشف اكمام الاستار عن وجوه ازهار الاسرار انى هذب لك قواعد
لمسائل لا تحصى وفوائد تدقيقات لا تستقصى فكن حافظا على القواعد و
شاكرا على الفوائد ليرتبط العتيد ويستجلب المزيد ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب او القى السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك
فبصرك اليوم حديد ولما فرغنا من مباحث الحمد وتحقيقه فالان نشرع في
مباحث الهداية بهداية الله وتوفيقه قوله عرفها بعضهم آه اراد صاحب الكشاف

[illegible]

قو

67

حيث عرف ما يراد فيها وهو الهدى بالدلالة الموصلة الى البغية واراد به
الايصال بالفعل لانه المتبادر ويدل عليه استدلاله بوجوه الاول وقوعه
في مقابلة الضلال في قوله تع لعلى هدى او في ضلال مبين الثاني انه يقال
مهدى في موضع المدح كما يقال مهتدى الثالث ان اهتدى مطاوع هدى
والمطاوع لا يخالف اصله الا في التأثير والتأثر والوصول بالفعل معتبر في
الاهتداء فلا بد ان يعتبر في الهداية الايصال بالفعل واعترض على الوجوه
بان الواقع في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء والكلام في المتعدى
ولا استدلال بوقوعه في مقابلة الاضلال اذ قد يعبر بالدلالة على ما لا يوصل
والمدح في المهدى اما لان التمكن من الوصول ايضا فضيلة او لان المراد به المتنفع
بالهدى مجازا والمطاوع قد يخالف الاصل مثل امرته فلم يأتمر وعلمته فلم يتعلم
ثم نقض التعريف ايضا بقوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
الاية واجيب عن الاول بان لا فرق بين اللازم والمتعدى في باب المطاوعة الا
بالتأثير والتأثر فما هو معتبر في احدهما غيرهما معتبر في الاخر وللقائل ان يقول
لا نم ان الاهتداء مطاوع للهدى المتعدى مرادا منهما معناهما الحقيقي وايضا
يرجع ح قال هذا الاستدلال الى الاستدلال الثالث فلا وجه لعده استدلالا
برأسه واجيب عن الثاني بان التمكن مع عدم الوصول نقصه يذم عليها وبان
الاصل المتبادر في الاطلاق الحقيقة وللقائل ان يمنع الاول بان التمكن مع عدم الوصول
انما يكون نقصه اذا تعين عدم الوصول في جميع الازمنة واما اذا لم يتعين فلا نم كونه
نقصه واجيب عن الثالث بان حقيقة الائتمار صيرورته مأمورا وهو بهذا المعنى

وما قيل ان الهداية
واقعة في مقابلة الضلالة
ثم ما قيل في رده ان الواقعة
هي الهداية بمعنى الاهتداء
فتحرف الكلم عن مواضعه
رفع الهداية مع
الهدى في الوصفين
لان الهداية لا
تستعمل في مقابلة
الضلال ولا
بمعنى الاهتداء
لا مجازا
ولا حقيقة
منه
عفي له

لانه واما لم يصل
الآن لكن يمكن
ان يصل في زمان
من الازمنة
المستقبلة
منه
عفي له
تم

مطاوع للامر ومرتب عليه قطعاً ثم لما استعمل في الامتثال مجازاً صار حقيقة
عرفية وان كان مرتبا عليه في الجملة على صورة المطاوعة واما التعليم فانما اريد
توجه ما يفضي الى العلم لاحصيله والتعلم مطاوع لمعنى ما يحتمع ولقائل ان يمنع المطاوعة
بين الهدى المتعدي والاهتداء على معناهما الحقيقي واجيب عن النقض بان الهداية
ثمة مجاز عن افاضة اسباب الهدى ولقائل ان يقول ان الاصل المتبادر في الاطلاق
الحقيقة ثم التعريف الذي ذكره الشارح منقوض بقوله تع انك لا
فان الخطاب لمحمد عليه السلام في حق عمه ابي طالب مع انه
كان قد ثبت منه الهداية في حقه بالمعنى الذي ذكره الشارح فلا معنى لنفيه والجواب عنه
بان يقال ان المراد من الهداية في الآية الهداية النافعة مدفوع بان الاصل في الاطلاق
هو الحقيقة فالحق ان كلا من المعنيين اللذين ذكرهما الشارح وصاحب الكشاف مستعمل في
الهداية والانكار مكابرة ويستعمل الاضلال ايضاً في مقابلتهما لكن ما ذكره الشارح
هو المشهور في الاستعمال والمفهوم المتبادر من اطلاق اللفظ واما كونها مشتركة بين
ذينك المعنيين لغة او يكون احدهما معنى لغويا والآخر عرفيا او كونها حقيقة في احدهما
مجازا في الآخر فمما لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم لا يهتدون اليه ولكن الله
يهدي من يشاء ثم اعلم ان معنى كون الطريق موصلا بالفعل هو كونه في نفسه بحيث
اذا سلكه السالك واستمر على سلوكه اوصله الى مطلوبه واما كون الدلالة موصلة
بالفعل فهو حصول الايصال منها عند وجودها ولا يناسب هذا المقام
ايضاً يعني لم يجز الشارح هذا لانه مع كونه منقوضا لا يناسب المقام للزوم استدراك
العود على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التأسيس لا التأكيد وان امكن ان يوجه

بان

بان التكرير على سبيل البسط والتوكيد لزيادة الاعتناء سيما في مقام التضرع والدعاء
طريقة مسلوكة لا تستهجن وهذا اكثر في الادعية المأثورة منه قوله عليه السلام اللهم اني اسالك
الجنة وما قرب اليها من قول او عمل واعوذ بك من النار وما قرب اليها من قول
او عمل او بان يحمل العود على العود من الغباوة والغواية اللتين يمكن حصولهما بعدها
ولذلك قيل في اهدنا الصراط اي ثبتنا على الهداية ولا شك ان طلب الهداية مطلقا
لا يستلزم طلب ثباتها فلا استدراك في طلب العود وانما قال للزوم الاستدراك
لان طلب الهداية بهذا المعنى يتضمن طلب جميع ما يتوقف عليه الايصال بالفعل ومنه رفع
الموانع فلا حاجة الى العود من الغباوة والغواية ثم بقي ههنا شئ وهو ان المراد من
الهداية الهداية الى المطالب الكمالية الغير الحاصلة من العلمية والعملية كما ستعرفه في
حل قراين الخطبة على مراتب النفس لكن عدم حصول الهداية بعد بالنسبة الى بعض المراتب
العلمية ظ واما بالنسبة الى المراتب العملية فلا اذ الشريعة الحقة قد فصلت الوطر عنها
وهي المنهاج الهداية اللهم الا ان يراد من الهداية في جانب العمل الهداية الى الاسباب
المعدة للطاعات المسهلة اياها او يراد منها معنى اعم من اصل الهداية ومن الثبات
عليها بطريق عموم المجاز فالاولى ان يحمل الهداية على الدلالة الموصلة ليصح طلبها بالنسبة
الى المراتب العلمية والعملية بلا تكلف ويدفع قصة الاستدراك بما ذكرنا فافهم واما
تعريفهما بان التعريفان للهداية والغواية للشارح الاصفهاني ورد بهما الشارح في
الحواشي بما نقله الشريف ومنشأ غلطه انه لما راى ان مرادف الهداية وهو الهدى
يجئ بهذا المعنى فظن ان الهداية تجئ ايضا كذلك ولم يعلم انها مرادف للهدى على المعنى
المتعدي لا على المعنى اللازمي اذ هي لا يكون الا متعدية ولا يصح جعلها مصدرا من المجهول

كما لا يخفى   لان ذلك الوجدان ان اطلق المهتدى على واجد الطريق الموصل مطلقا
حين وجدانه بلا اعتبار سلوكه فيه و وصوله الى المط بشرط ان لا يكون سالكا ومجانبه
هوله وجد المطالب الكمالية زيادة تحقيق وجدان ما يوصل لان وجدان المطالب
يستلزمه قطعا و به يتأكد التنوير والا فان اعتبر السلوك والوصول كما ينبئ عنه
تنويره وهو المشهور ففى العبارة نوع مسامحة والمراد هو الوجدان الذى يصحبهما
وكان مراد المعرف هو هذا الوجدان ايضا وعلى هذا يلزم النقض على الاستدراك
هذا التعريف ايضا او يرد ان هذا انما يصلح فى الجملة لان يكون تفسيرا للاهتداء
لان من الوجدان المطلق ما يصح ان يطلق عليه الاهتداء فكان فى التنوير اشارة
الى هذا فافهم بخلاف الهداية فانه لا تصلح ان يكون مفسرا لها بوجه من الوجوه
ولم يدل غيره عليها اعتبار هذا القيد لاجل تحقق معنى الوجدان المعتبر فى التعريف ليصح
النقض ولان لا يكون فى صورة النقض معنى الهداية اصلا سواء وصف به الواجد او
او غيره ليبعد ساحة النقض عن توهم توصيف الواجد بالهداية لا لاجل ان الواجد اذا
دل غيره عليها يقال له هاد   ولا يقال انه على اشتقاقه من الهداية اذ الكلام فيه لا
من الهدى اذ قد يجئ لازما فيقال هاد بمعنى مهتد على اشتقاقه من الهدى اللازم هذا
وربما يقال الهداية الدلالة على ما يوصل الموجبة للسلوك سواء وصل اولا فى الداخل
فى مفهوم الهداية هو السلوك لا الوصول وكذا الاهتداء هو السلوك فى الطريق
سواء ادى الى الوصول اولا وقس عليهما الضلال والاضلال وفى موارد الاستعمال
نوع مساعدة لما ذكره هذا القائل وحمل بعضهم تعريف صاحب الكشاف على هذا
المعنى ليظهر بلا تكلف تعاقب كل من الضلال والاضلال للاهتداء والهداية وعكس ذلك

69

كما صرح بهذا التعاقب فى مواضع من الكشاف بخلاف اذا حمل على المتبادر ويحمل الوصول
جزءا من مفهوم الهداية فلا يخلو صحة التعاقب عن تكلف تدبر   لان من قاعد اه
الاظهر ان يقال لان من طلب ما يوصل الى المطالب ولم يجده او عدمه بعد وجدانه
ولم يسلك الى طريق مخالف بل قاعد لان الفاقد انما يطلق لغة على العادم بعد
الوجدان وقد يطلق فى العرف على من لم يجد بعد الطلب كقولهم التيمم مشروع
لفاقد الماء وايضا المتقاعد بالكلية لا يكون طالبا فلا يكون له مطلوب فلا يصدق
عليه التعريف المأخوذ من المطلوب اللهم الا ان يحمل المط على ما شانه ان يطلب
لا على انه مطلوب الفاقد ولا يخفى انه تعسف ووجه صحته انه اراد ان تقاعد عن
تحصيل المطالب بعد الطلب لانه لم يجد ما يوصل اليها او وجده ثم فقده فتقاعد
فقوله ولم يسلك طريقها اى سواء كان موصلا او غير موصل تفسير لقوله بالمرة
ولفظ التقاعد ترشدك الى هذا فح يرجع الكلام الى ما ذكرنا واما منشأ غلط
هذا المعرف فانه رأى انه قد يطلق الضلال على ما ذكره كما يقال اضل منزله
فقاس الغواية عليه مع انها لا تجئ بهذا المعنى لا لغة ولا عرفا   اى بلا اكتساب
المراد من الاكتساب مطلق الكسب لا ما يكون بالنظر فقط فيخرج الحسيات
والحدسيات ونحوهما ايضا بل ما يكون بمجرد توجه العقل باختيار لان ذلك
نوع كسب ايضا نعم يلزم ان يدخل فى الالهام ما يكون بالاسباب بلا اختيار فى
مباشرتها كبعض الحسيات والاوليات الحاصلتين بلا اختيار فى مباشرة
اسبابهما من صرف الحواس وتوجه العقل لكن يمكن ان يدفع بان يحمل الكسب
على التحصيل بالالات سواء كان استعمالها بالاختيار او الاضطرار

قال الشارح ذكره فى بحث الاسلام
افضل الاسلام لانه يتضمن طريق
النقض قد يكون بالكسب وقد يكون بالتنبيه

الحق والصدق متشاركان اذا اريد بهما المعنى المصدري اذ هو المناسب
لكلام الشارح وبيان الفرق بينهما بقوله والفرق آه كما علم في باب المفاعلة احال
الى باب المفاعلة وان كان جوهر المطابقة يقتضي ذلك ايضا اذ هو من الاضافات
المتفقة لظهوره فيه لانه يدل عليه دلالة مطابقية بخلاف دلالة الجوهر فانها التزامية
لا يقال الذي علم فيه هو نسبة كل منهما الى الآخر بالطبق لا بالمطابقة لانا نقول نسبة الشيء
الى الشيء بالاطباق بان لا يلاحظ في تلك النسبة عكسها بان يكون ذلك العكس خارجا عن مفهوم
اللفظ نسبة الطبق فقط واما اذا لوحظ ذلك العكس فتلك النسبة نسبة المطابقة لا الطبق
وان كان ذلك العكس لازما خارجا
والنسبة في باب المفاعلة بالاعتبار الثاني والا يلزم ان لا يوصف الفاعل بمصدره
وان لا يكون ثمة معروض لنسبة المطابقة فكل من الفاعل والمفعول في باب المفاعلة
من الطبق ملحوظ اولا وبالذات بالاتصاف بالمطابقة لا بالطبق وان كان الطبق
لازما لهما وملحوظا نسبته في ضمن نسبة المطابقة وما يقال ان المطابقة يكون بين
الشيئين ليس معناه انها قائمة بمجموعهما من حيث هما مجموع لان ذلك مذهب بعض الحكماء
القائل بقيام اضافة واحدة لمجموع الامرين او امور كالاضافات المتفقة ومذهب
الجمهور ان فيها اضافتين متماثلتين قائمتين بكل واحد من الطرفين وهما المطابقتان
فيما نحن فيه بل معناه ان المطابقة تعقل من الشيئين ويوصف احدهما بها بالقياس
الى الآخر وملاحظة اتصافه بها في مفهومها كما تحقيقه آنفا واما المطابقية فنحو البابة
وكسرها في كل من الطرفين فنسبتان اخريان متغايرتان عارضتان لنسبة المطابقة باعتبار
في تحقيق معنى باب المفاعلة
جعل كل من الطرفين اصلا او فرعا في تلك النسبة وتحقيق ذلك ان المقابل مثلا متصف
بالقبل والمقابلة معا فان ما يتصف به مع قطع النظر عن قيام الآخر به ايضا ونسبته اليه

من هذه الجهة قبل واما بالنظر الى قيام الآخر به ونسبته اليه من هذه الحيثية فهو
مقابلة ولما تحقق هذان الاعتباران في الطبق لانه من قبيل الاضافة المتفقة فلا
يعقل في الطرف الا يعقل مثله في الطرف الآخر توهم ان النسبة في باب المطابقة
بالطبق لا بالمطابقة لكن بنظر التحقيق يدفع هذا التوهم فان ملاحظة طبق الطرف الآخر
في الطبق ليس لكونه جزءا من مفهومه بل لكون تعقله محتاجا الى تعقله لكونه من مقولة الاضافة
التي شانها ذلك كالابوة والبنوة فان احدهما لا يعقل بدون الآخر مع ان كلا
منهما ليس جزءا من مفهوم الآخر الا ان الطبق لكونه من الاضافة المتفقة ربما يتوهم
كون طبق الطرف الآخر جزءا من مفهومه بخلاف الابوة والبنوة فانهما من الاضافات
المختلفة واما المطابقة فمنها اضافة اخرى خارجة عن حقيقة الطبق عارضة لها
معتبرة في مفهوم لفظ المطابقة ولمجموع الطبق وعارضه من حيث هو مجموع معروض
ومحل آخر لانه من جملة الاضافة وربما يعتبر اتصاف الشيء بالطبق دون المطابقة
واستكشف ذلك من القبل فانه ما لم يعتبر مع الاضافة العارضة له وكونه معروضا له
لا يسمى مقابلة وقس عليه جميع المواد لمصدر باب المفاعلة فان مفهومه اما مجموع اضافتين
كالمشاركة والمطابقة والمماثلة ونحوها مما يكون اصل المصدر فيه من مقولة الاضافة
او مجموع حدث غير اضافة مع اضافة عارضة له ان لم يكن اصل المصدر من مقولة
الاضافة كالمضاربة والمقابلة هذا هو التحقيق في باب المفاعلة الا ان الملائم التام
لما سيجيء ان يكون مراد الشريف من المطابقة معنى الطبق فانه ربما يعبر عنه بها لكونها
لازمة له وان كانت خارجة عن مفهومه لما نبهت سابقا من ان الطبق من الاضافة
المتفقة فلا يعقل الا بملاحظة مثلها في الطرف الآخر فهذه المطابقية آه الحق عبارة

عن كون الاعتقاد متعلقا لنفس طبق الواقع اياه لا عن كونه متعلقا لمشاركة الواقع
اياه بالطبق كما يدل عليه لفظ المطابقة وكذا الصدق ليس مشاركة الاعتقاد والواقع
بالطبق بل نفس طبقه اياه لكن لما كان الطبق من الاضافات المسماة المشتركة وكان صيغة
المفاعلة تدل على الاشتراك عبر عن اصل الطبق بالمطابقة كما يعبر في الاكثر عن الاضافات
المشتركة بصيغة المفاعلة على وجه المسامحة لتلك النكتة اعتمادا على ظهور المراد
لان المنظور آه ولك ان تقول لما جعل الاعتقاد اصلا في هذا الاعتبار واعتبار جعل
الواقع مطابقا اياه فكانه وقع الاعتقاد بمنزلة الواقع سمي نفسه ومطابقه بالحق الذي
هو صفة الواقع وقيل سمي العقد حقا لثبوته ووجوب قبوله وسمي القول لكونه مدلوله كذلك
وقس عليه الحق بمعنى المصدر واقول لو قيل ان العقد لوقوع المطلق المطابقة منه وبين الواقع
سواء اعتبرت من جانبه او من جانب الواقع الذي هو الحق اي الثابت المتحقق والقول لكونه
والا كانا كانهما عين الحق سميا به في العرف او ان الحق اطلق في العرف على كل ما له نوع تلبس
بالحق بالمطابقة مطلقا كالاقوال والعقايد والمذاهب والاديان ويقابله الباطل
والصدق اختص فيه بالاقوال المطابقة المدلول الذي اعتبر مطابقته بحسب الآثار او بالكلام
الخبري مطلقا اعم من الملفوظ والمعقول ويقابله الكذب واما قول الشريف يتشاركان
في التوارد آه فبحسب اصلهما فلا ينافيه التخصيص الطاري من الاستعمال وانما اعتبر المطابقة
من جانب القول لان الصدق اعتبر في مفهومه لغة مطلق المطابقة فخصها العرف بالاعتبار
من جانب القول لان الواقع هو الاصل واعتبار مطابقة القول اياه انسب لانه كقياس
الفرع على اصله بخلاف العكس لم سعد عن الحق ثم اعلم ان المعلوم بالذات في القضية
هو النسبة الذهنية لا الخارجية وهذه النسبة الذهنية هي التي اعتبر صدقها وكذبها بمطابقتها

للنسبة

للنسبة الخارجية وعدم مطابقتها لها والمراد من النسبة الخارجية ما يكون في نفس الامر مطلقا
اي اعم من الخارج والذهن ظرفا لنفسها بلا اعتبار مفهومها اذ المراد من الخارج
هنا الخارج من اعتبار المعلومية وهو اعم من الذهن والخارج واطلاق الخارج على
هذا المعنى سيصرح به الشريف في مباحث بايا لحاجة وعلى هذا يكون في قضايا
الذهنية نسب خارجية   اي صادق فيه تنبيه على ان الصدق بمعنى الصادق
مجاز كما اشار الى الاشتراك في الحق بقوله بالمعنى المصدري وبقوله على انه
صفة مشبهة فافهم   بمنزلة الظاهر عن اختصاصه ان الصدق لغة هو مطلق المطابقة
المعتبرة بين الاعتقاد والواقع بلا اعتبار كون المنظور اولا هو الواقع او الاعتقاد
ولما خص الحق في العرف بالمطابقة المنظور فيها الواقع اولا المناسبة المذكورة
خص الصدق فيه ايضا بالمطابقة التي نظر فيها الاعتقاد اولا ليحصل التميز بين
الاعتبارين فان الاعتبار الاول لما وضع بازائه لفظ فناسب ان يمتاز الاعتبار
الآخر عنه ايضا بلفظ دال على خصوصه فكان لفظ الصدق مما تقل مؤنته في هذا التميز لانه
لما كان موضوعا بحسب اللغة لمطلق المطابقة وكان تخصيص العموم منهم على طرف الثمام
اخرج لفظ الصدق عن عمومه وخص بالاعتبار الثاني وليس ذلك نقل اللغة عن معناه
الاصلي بالكلية الى معنى مغاير لمغايرة تامة حتى يستبعد ذلك للتعذر من الماده المحض مصلحة
التميز ولم يرد ان الصدق لم يقع صفة للاعتقاد اصلا بحسب اللغة فوقع صفة له بحسب المعنى
العرفي كما في الحق لان معنى الصدق في اللغة هو الذي ذكرناه ولا سبيل الى انكاره فصح
ان مراده ما ذكرناه فكن على بصيرة ثم لما كان تسمية الاعتبار الثاني بالصدق بحسب
العرف ظاهرا مكشوفا لكمال غنى عنه موارد الاستعمال وتسمية الاعتبار الاول فيه

بالحق مما يتطرق اليه المنع لم يذكر لتسمية الصدق مستندا وذكره لتسمية الحق في الحاشية
حيث قال وفي كلام الرئيس ان الحق يطلق على الموجود مطلقا وعلى الموجود دائما وعلى القول
او العقد اذا طابق الواقع انتهى والمحقق الطوسي ذكر في شرح الاشارات ما ذكره الشارح في
مفهوم الصدق والحق بعينه الا ان الشريف جعل المستند كلام الرئيس لعظم شأنه فيما بين
ارباب العقول وتلقي الناس مقاله بالقبول وما نقله الشريف عن الرئيس ذكره في الهيات
الشفا حيث قال اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم و
يفهم منه حال القول والعقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا
قول حق وهذا اعتقاد حق والحق من قبل المطابقة كالصادق الا انه صادق فيما احسب
باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه هذا كلامه ان حمل التصور لا به
ان التصور في اللغة هو افادة الصورة الخارجة للشيء والمراد هنا افادة الصورة
الذهنية فحينئذ يمكن ان يراد من الصورة الصورة التصورية فقط او اعم منها ومن الصورة
التصديقية قوله فهو من توابع التصور وزيادة كشف فيه يريد تصحيح اطلاق التصور
بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بناء على ان تتمة الشيء لعدمه او بناء على
ان بيان النسبة مذكور في التمهيد على وجه التبعية وكونه تتمة فلا اعتداد به فكانه لم يذكر فيه غير
التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة داخلا في المشار اليه
وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيهين للنفس الناطقة يعني ان النفس الناطقة
الانسانية من حيث تجردها في ذاتها نسبة الى المجردات المسماة بعالم الغيب ومن حيث
تعلقها بالبدن بحسب التدبير والتصرف وحدوثها مع حدوثه نسبة الى المحسوسات المسماة
بعالم الشهادة من المبادي العالية اي من جنبها والمراد من التاثير والا

اعم مما يكون بالذات او بالواسطة او هو من قبيل اسناد ما للبعض من جماعة الى كلها
لكمال الاتصال والتشارك فيها كما يقال فعل هو فلان كذا مع انه فعل واحد منهم فلا تنافي
كلامه لما اشتهر منهم من ان المؤثر في النفوس الانسانية والمفيض لكمالاتها هو العقل الفعال
لا غير فيما تحتها من الابدان اي من جنسها او لان لام التعريف في النفس للجنس و
لا للعهد الذهني فصح جميع الابدان باعتبار افراد النفس يعني يؤثر ماهية النفس الناطقة في
الابدان باعتبار ان كل فرد منها مؤثر فيما يخصه من بدن وفوقية المبادي على النفس وفوقيتها
على الابدان باعتبار القهر والتسخير بالتاثير لا غير اذ هو المناسب للمقام كما لا يخفى ولا به
لهما اه يعني ان انتظام حال النفس في كل جهة دليل على وجود مبداء لها اذ لولاه لكان
تعجز النفس عن ضبط الجانبين ويكاد يمنعها الاشتغال باحدهما عن الآخر فيختل انتظام
حالها في تلك الجهة ولا يخفى على المنصف الراجع الى وجدانه ان مثل ذلك المبداء لا
يكون الا امرا وجوديا اما بان يكون كلاهما معا زائدين على النفس او يكون احدهما زائدا
والآخر عينا وسيجيء لك زيادة تحقيق فيه بها تتأثر وتستفيض اي بها تزمن حصول
صور المعقولات وتطلب فيضها ولم يرد انها تتأثر وتستفيض بها مطلقا اي سواء
كان الاثر والمفاض صور المعقولات او لا لان تلك القوة آلة لاستفاضة تلك الصور والتاثر
عنها فقط والمقصود من هذا الكلام نوع تميز بين القوتين اي التي بها الاستفاضة وان
كانت في بعض مراتبها هي القوة النظرية والتي بها تؤثر وتفعل افاعيلها الاختيارية
المختصة بالانسان المحتاج اليها في تدبير البدن فان هذه القوة تحصل بها الآراء الجزئية
التي تتوقف عليها تلك الافاعيل الاختيارية وهذه الافاعيل لا تخلو عنها في جميع مراتبها
ويمكن حمل قرائن هذه الخطبة اه اراد به بيان المناسبة بينها وبين تلك المراتب على



وجه يظهر منه ان لكل واحد من تلك القرائن نوع خصوصية بكل واحد من تلك المراتب بحيث
يمكن بها الانتقال منها اليها وان الغزنية التي حملت على مرتبة معينة مناسبتها لها اشد من مناسبة
ما بينها وبين غير تلك المرتبة فايراده ما يكون نوع رمز واشارة اليها لمن له قلب سليم وليس
المراد انها يدل عليها باحدى الدلالات الثلث ولا يدل على غيرها من القرائن او لا
مناسبة بينها وبين غيرها اصلا ومن وجد مناسبة اخرى بينها وبين احدى ما سواها اشد
واقوى مما ذكره الشارح فله ان يبينها وان يحمل قرائن الخطبة على مقتضاها اشارة
الى براعة اه وانما قال اشارة لان البراعة انما تحصل بذكر المراتب صريحا فذكرها على
سبيل الاشارة اشارة الى البراعة فافهم فانه حسن اما علوم نظرية واما آلة لها
هذا نشر للف الاجمالي اعني مورد المذكور في طرفي كما في قوله تعالى قالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى وصرف كل منهما الى ما هو له موكول الى القرينة والشايع
في اللف الاجمالي ان يذكر نشره بالذي يغني عنه آه اما فيكون حاصل المعنى ان المذكور
في الطرفين متوزع عليهما لا بعداهما ثم ان العلوم العقلية كلها نظرية كانت او بديهية كلية
او جزئية لا تكون الا بالقوة النظرية والنفس لا تتصف بالعلوم العقلية الانطباعية مطلقا
لا بسببها كما ستعرفه لكن لما كان نسبة هذه القوة الى العلوم النظرية اشد واقوى
لظهور آثارها فيها فان آثار القوة النظرية من الحركة في المعقولات والترتيب بينها انما
يكون فيها ولان العلوم النظرية لها تعلق بجميع مراتب هذه القوة بان يكون في بعضها
استعداد لها وفي بعضها فعل على ما سيجي بيانه وكما اشار اليه ههنا بقوله ومراتبها
ولان تاثر النفس واستفاضتها عما فوقها انما يظهر فيها وكان احتياجها الى هذه
القوة من جهة هذا التاثر والاستفاضة ولذلك استدل على وجودها بها ثم كان

ثم كان الالصق بالقوة النظرية من بين العلوم النظرية هي الحكمة النظرية اي العلوم التي لا
يتعلق بكيفية العمل بل المقصود منها حصول اعتقاد فقط لان كمال القوة النظرية يظهر فيها
فلا جرم كان الاشارة الى مراتبها في خطبة الكتاب الذي يبحث فيه عن الحكمة النظرية والتها
اشارة الى البراعة لان المراتب اذا ذكرت يتبادر منها الى الفهم الحكم بتلك المناسبة القوة
الحكمة النظرية وما يتعلق بها من آلتها فلذلك اخذ الشريف في تصحيح البراعة كون المذكور حكمة
نظرية لا كونه مطلق العلوم النظرية او علوما مطلقا لا لان النفس تحتاج الى تلك القوة في العلوم
النظرية فقط لا في العلوم مطلقا لان ذلك مخالف لما صرحوا به كما ستبينه قلت
فايدته اي بيان فايدته لان المذكور بعده بيان الفائدة لا عينها باستكمال الاعمال
اه فيه اشارة الى ان مبدائية العقل العملي لتاثير النفس في البدن ليست من جهة الاعمال التي
شاركها الحيوانات العجم فيها مما يحتاج اليه في تعيشها لانه يكفي في صدورها عن النفس القوى
الجسمانية الطبيعية والحيوانية والنفسانية بل من جهة الاعمال المختصة بها المستكمل هي بسببها لان
العقل العملي قوة مختصة بالنفس فلا بد ان يكون مبدءا للافاعيلها الخاصة بها فلذا احتيج في
صدور الاعمال منه الى التروي شرعا او عقلا الترديد اشارة الى طريق الصوفية
المتشرعة والحكماء المتالهين الاشراقيين على ما سيجي من بعد ولذلك قيل القوة آه قال في
الحاشية في بيان ذلك الكلام وذلك لان الفعل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتيسر له
الا بان يدرك ما ينبغي فيما يعمل في كل باب وهذا راي كلي قد يستنبط من مقدمات كلية اولية
او مشهورة او تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري وفي تحصيل هذا الراي الكلي يستعين
العقل العملي بالعقل النظري ثم انه يستعمل هذا الراي الكلي مع مقدمات اخرى جزئية و
ينتقل من ذلك الى الراي الجزئي فيعمل بحسبه فيحصل له مقاصده في معاشه ومعاده انتهى اعلم

ان هذا المقام يقتضي شرحا ابسط من هذا فاقول قال الشيخ في الشفاء القوة
العملية تستمد دائما من القوة النظرية فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروي
وتنتج في الجزئيات وقال في الاشارات ومن قوى النفس ما لها بحسب حاجتها
الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما
يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي
وقال الشارح المحقق الطوسي في شرحه قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها
في البدن الموضوع لتصرفاتها وتكميله اياه تأثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار
تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها ويسمى الاولى عقلا عمليا
والثانية عقلا نظريا فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى
الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات
كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل
العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين
بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى
الرأي الجزئي الخاص فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده وقال
الشارح في المحاكمات في شرح هذا الكلام لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا
للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك و
مبدأ فعل من جهتين الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى في بدنه فالجهة
الاولى متأثرة والجهة الثانية مؤثرة واقول في قوله من الملأ الاعلى اشارة

الى ان الاحتياج الى القوة النظرية انما هو من جهة الادراك الفائض من الملأ الاعلى وهو
صور المعقولات مطلقا اي سواء كانت بديهية او نظرية تصورية او تصديقية
كلية او جزئية لا صور المحسوسات باحدى الحواس المدركة فانها مثل الامور الخارجية
ترتسم فيها اذا وجد شروط الاحساس وليست فائضة من الملأ الاعلى فيضان المعقولات
لان هذه المثل ليست مرتسمة فيه نعم فائضة منه على معنى ان المؤثر في العالم السفلي هو
العقل الفعال على ما هو المشهور والمثل المرتسمة من جملة الموجودات الخارجية في العالم
السفلي فهي من آثار العقل الفعال لكن الكلام ليس في هذا الفيضان بل في فيضان الصور
الثابتة فيه بحيث يكون النفس بذلك الفيضان عالما معقولا مضاهيا للملأ الاعلى و
ذلك انما يكون بفيضان المعقولات الثابتة فيه وارتسام مثل المحسوسات يكفي في اعداده
الحواس الملائمة لها الموضوعة لآليتها فلا حاجة فيه الى قوة اخرى ولذلك يحصل في
سائر الحيوانات مع انه لا قوة نظرية في غير الانسان ثم قال والقوة التي بها تدرك
النفس الاشياء تسمى بالعقل النظري والقوة التي صارت بها مصدر الافعال تسمى
العقل العملي ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك بآراء
متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى جهتين قوة ادراك الامور
التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ويسمى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك
آراء تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ويسمى الحكمة العملية على هذه القوة
لان مرجعهما العلم واما العقل العملي فانما تصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب ان
يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات
الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتأتى بدون العلم

مسئلة مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان نؤتي به وقد استخرجنا منه ان الصدق
ينبغي ان نؤتي به وهذا راي كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد
ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعله بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الراي الكلي
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان نؤتي به فهذا الصدق ينبغي ان نؤتي به وهذا
راي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق للعلم
بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية تنبعث
من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية انتهى اقول
وفي قوله وهذا راي جزئي ادركه العقل النظري اشارة الى ان العقل العملي ليس له
مبدائية العلم اصلا جزئيا كان او كليا وايضا فيه اشارة الى ان العقل العملي قد
يستمد من العقل النظري في ادراك الراي الجزئي كما اذا كان ذلك الراي الجزئي مقدمة
جزئية عقلية لا محسوسة لان المحسوسة يكفي فيها الحواس فلا حاجة لها الى العقل النظري
فان الوهم يحكم في الامور المحسوسة بواسطة الآلات الحسية بلا استمداد من القوة
النظرية كما هو الحال في سائر الحيوانات فاذا كان الراي الجزئي من الامور المحسوسة
يحكم فيها الوهم بلا حاجة الى القوة النظرية بخلاف الراي الكلي فانه لا يمكن ان يدرك
بدون القوة النظرية وانما قالوا انه يستمد في ادراك الراي الكلي على وجه التخصيص مع
ان الاستمداد ثابت في ادراك الراي الجزئي في بعض الصور ايضا لان الظاهر
ان الاستمداد في الراي الكلي مطرد في جميع صور اعمال القوة العملية فيطرد الاحتياج
الى ادراك الراي الكلي في جميع صور الاعمال بحسب الظاهر وان كان يحتمل عقلا على وجه الندرة
ان يكون بعض الراي الجزئي بينا بنفسه لا يحتاج الى الاستنباط من الراي الكلي ولذلك

قال

قال الشريف في الاغلب بخلاف الاستمداد في الراي الجزئي فانه غير مطرد لما مر
آنفا فلم يعتبروه وانما لم يعتبر الشارح كون تلك المقدمات ظنية كما قال المحقق
الطوسي لقلته وندرته ولم يعتبر ايضا كون تلك الآراء الكلية بينة بنفسها اما
لعدم ظهوره او لندرته جدا لكن الشريف اعتبره فلذلك قال علوم نظرية
في الاغلب واذا فهمت ما نقلناه لك من هؤلاء الافاضل العظام علمت ما
اجمله الشريف في هذا المقام من تحقيق الكلام وحل المرام فلا لاله المذكورة
آه فالاشارة الى المراتب العملية اشارة الى براعة ما بالنسبة الى المنطق الذي هو
من مقاصد الكتاب فعلم منه ان في الحمل الى المراتب العملية فائدة البراعة ايضا بالنسبة
الى المذكور في الطرف الاول ثم بقوله وما ذكره آه اشار الى صحة البراعة على تقدير
الحمل على المراتب العملية بالنسبة الى المذكور في الطرف الثاني كما في الحمل على المراتب النظرية
بان قال ان الاشارة الى المراتب العملية التي لها نوع تعلق بما اشير اليه من مقاصد الكتاب
على وجه الظهور والوضوح براعة ما بالنسبة الى تلك المقاصد التي تشتمل ذكر متعلق تلك
المراتب على وجه الاشارة كما لا يخفى على من له ذوق سليم وليس مراده ان هذه البراعة
بالنسبة الى الحكمة العملية المشار اليها بالحكمة النظرية وان كان ليس ببعيد ان يكون مراده
هذا لان الحكمة العملية على قدر ما اشير اليها مقصودة في الطرف الثاني فيكون الاشارة
اليها اشارة الى مقاصد الطرف الثاني فيصح البراعة بالنسبة باعتبار الاشارة
الى الحكمة العملية ايضا ثم مقصود الشريف من هذا التكلف بيان فائدة معتدة بها بالنسبة
للفن في الحمل على مراتب هاتين القوتين ولما كان هذه الفائدة ظاهرة واضحة في
الحمل على مراتب النظرية من حصول تلك الفائدة في الحمل على مراتب العملية بنوع تكلف

لكون الحمل على وتيرة واحدة في الفائدة المترتبة عليهما ولم يعتبر كون استعمال الخطبة على الاشارة الى مراتب القوتين فضيلة في نفسه من غير ان يكون في هذا الاستعمال فائدة مترتبة معتدا بها مناسبة للفن مع ظهور تلك الفائدة في الحمل على مراتب النظرية ولذا التكلف فيما تكلف ولم يلتفت ايضا الى حمل الخطبة على براعة الاستهلال على حدة مع قطع النظر على المراتب بان يقال ان سؤال الهداية والاستعاذة عن الغباوة والغواية اشارة الى غاية قسمي المنطق اعني البرهان والمغالطة وابتغاء الاعلام اشارة الى الحكمة الطبيعية الحاصلة بالنظر والكسب وابتغاء الهام الصدق اشارة الى العلم الالهي اذ لا وثوق بالنظر والفكر في الالهيات على ما ذهب اليه ارسطو فلا يحصل المعارف الالهية الا بمحض الهام الله تعالى فان قلت اذا حصل الاشارة الى المنطق بحمل الخطبة على مراتب القوة النظرية فما الفائدة الى نفي الاشارة اليه بحملها على المراتب العملية قلت للمنطق جهتان آلية بالنسبة الى تحصيل رأي فقط بدون تعلق ذلك الرأي بكيفية العمل وآلية بالنسبة الى رأي يحصل منه العمل بالفعل فاذا امكن في الخطبة الاشارة اليه بحسب كل من الجهتين يكون لها زيادة فضيلة على انه يمكن ان يقال انه اراد بيان ان قرائن الخطبة يمكن ان يحمل على مراتب كل من القوتين مع اشتمال فائدة البراعة وان كانت من جهة واحدة فليحمل على ايتهما شئت على سبيل البدل خلوها في مبدأ الخ ذهب المحققون من الحكماء الى ان النفس حادثة مع حدوث البدن ناقصة في جوهرها مستكملة باستعمال الآلات البدنية فلهذا قالوا انها في مبدأ الفطرة خالية عن الادراك كلها وان زعم متقدموهم ان العلوم كلها حاصلة لها بالفعل الا انها ذاهلة باشتغالها بالبدن بناء على مذهبهم من ان النفس

76

انها قديمة متناسخة الابدان فيكون مرادهم من الخلو في مبدأ الفطرة خلوها عن الادراكات التي يكون حصولها باستعمال الآلات البدنية اعني العلوم الانطباعية صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالته في النفس حيث قال وليس للعقل الهيولاني شيء من الصور المعقولة بل يحصل منها ذلك بضربين من الحصول احدهما بالالهام الالهي من غير تعلم ولا استفادة من المبادي كالمعقولات البديهية مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من الجزء والعقلاء البالغون يشتركون في مثل هذه الصور والثاني بالاكتساب فهذا عبارته فعلم من قوله شيء من الصور ومن حصر حصول تلك الصور فيما ذكره من الضربين ان مراد الحكماء من قولهم ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها هو الخلو عن العلوم الانطباعية فلا ينافي ذلك ان لا تخلو عن العلم بذاتها في حال الفطرة فقوله خلوها في مبدأ الخ معناه ان معنى هذا القول الصادر من الحكماء ظاهر بناء على ان مرادهم من العلوم هو العلوم الانطباعية وان نوقش فيه بالعلم بذاتها على عدم فهم المراد من قولهم لان العلم بذاتها علم حضوري وكلامهم في الانطباعي فمعنى كلامهم ظاهر فلا يلتفت الى المناقشة الناشئة من عدم فهم المراد وكذا لو قيل مراده ان الخلو هو الظاهر من حال النفس وان ورد المناقشة عليهم بما اعترفوا انها لا تغفل عن ذاتها بحال وايضا قاعدتهم بان حضور المجرد القائم الذات بنفسه عين علمه بها تقتضي ذلك وفي كلام الله تعالى اشارة ايضا الى ان النفس خالية عن العلوم كلها حيث قال عز من قائل والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا واما قول الرئيس ان النفس كما فاضت على البدن شرعت في حفظه فمراده منه هو الشروع الاضطراري لان التصرف في الآلات البدنية فعل اضطراري

لا الاختياري حتى يلزم سبق الشعور اللازم منه عدم خلو النفس عن العلوم

للنفس وكذا الشروع فيه على ما بين في الحكمة من ان البدن علة قابلية لها من حيث ان كل شخص
من اشخاص النفس يجب لها التصرف مادة شخصية مناسبة لها لان كل بدن باستعداده
الخاص به يفيض عليه من المبدأ الفياض نفس مناسبة لذلك الاستعداد متصرفة فيه على ما
يليق باستعداده فالحالات الاستعدادية الحادثة في الابدان اسباب معدة لتعينات
النفوس الحادثة للتصرف فيها ولما كان كل ما كان فيه استعداد لشيء حادث علة قابلة
لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس من حيث تعينها للتصرف فيها
لا من حيث حلولها فيها كانت الابدان علة قابلة لها من حيث تصرفها فيها لا من حيث
حلولها ولذا لم تنفسخ بفسخها بل انقطع تصرفها وهذا معنى كون الابدان علة قابلة
للنفوس ومعدة لها بالحالات الاستعدادية الواردة عليها فافهم ذلك فانه
من انفس المعارف المستورة اما مراتب القوة النظرية اي اما امكان حمل قرائن
هذه الخطبة على مراتب القوة النظرية فلان النفس آه فقوله فلان تعليل لهذا الحمل و
مجموع المذكور الى قوله واما مراتب القوة العاملة في حيز التعليل ولك ان تقول
معنى كلامه اما مراتب آه هو اما ان القوة النظرية مراتب فنوضح بيان مراتب القوة
النظرية فيكون ما في حيز التعليل هو المذكور الى قوله ولما كان للانسان في مبدأ آه
والتوجيه الاول يناسب قوله ويمكن حمل آه مناسبة تامة لان المتبادر كون هذا الكلام
تفصيلا له وان كان يمكن ان يكون تفصيلا للمراتب ايضا لانها مذكورة في قوله ويمكن حمل
آه ايضا والثاني يناسب قوله واما مراتب القوة العاملة فاول تهذيب الظاهر
آه مناسبة قوية لانه صريح في تفصيل المراتب وحسن المقابلة يقتضي كون المتقابلين على
وتيرة واحدة ان قلت اذا حمل كلامه على التوجيه الاول لم يكن قوله واما تفصيلا

لمحل واحد وهو ركيك جدا بل لا يكاد يصح قلنا ان اما الثانية وان كانت تفصيلا
للمراتب لكنها تفصيل على وجه يتبين منه الحمل على مراتب القوة العاملة فهو في الحقيقة تفصيل
للحمل ايضا الا انه تفنن في التعبير عن ذلك التفصيل لكنها مستعدة لها اي في جزء
من اجزاء زمان الخلو فقوله والا اي وان لم تتصف بالاستعداد في شيء من زمان
الخلو اصلا لامتنع اتصافها بالعلوم لان الفيضان موقوف على الاستعداد السابق
على اصولهم فيمتنع الفيضان بدون الاستعداد السابق ويمتنع الاتصاف بها وليس
المراد من الامتناع ما يقابل الامكان الذاتي بل المراد منه ما يقابل الامكان الاستعدادي
الوقوعي اعني امتناع كونها متصفة بالفعل وان كان لها امكان بحسب الذات ومن
شانها ان تتصف بالنظر الى ذاتها وعلى هذا فالملازمة في قوله والا ظاهرة جدا
واما كون زمان الاستعداد مبدأ الفطرة فعلى وجه التخمين بناء على انه هو الغالب في حال
الانسان وليس مراده انه لو لم يكن الاستعداد في مبدأ الفطرة بل يكون بعده يمتنع
الاتصاف حتى يناقش في الملازمة او نقول المراد من الاستعداد هو الاستعداد الذاتي
الجبلي الذي جبل عليه ذات الناطقة واودع في جوهرها عند فطرتها لا الذي يحدث فيها
باسباب خارجة عن ذاتها بعد وجودها وينعدم بانعدام تلك الاسباب وهذا الاستعداد
منشأ جميع الاستعدادات الحادثة فيها بعد وجودها المترتبة المترافقة نحو الكمال وهو
كونها صالحة وقابلة بالفعل للاتصاف بالعلوم ولو لم يودع مثل ذلك الاستعداد في
ذات النفس عند فطرتها لم يصح توارد تلك الاستعدادات الحادثة بالاسباب الخارجية
المترتبة المنتهية الى استعداد قريب من الفعل عليها فلم يصح اتصافها بالكمال المشروط
باستعدادات سابقة عليه وعلى هذا يتم الملازمة ايضا ويكون المراد بالهيولاني

هو هذا الاستعداد الجبلي اللازم لوجود الناطقة في كل الاحوال وان كان بالنسبة الى
مطلق العلوم لا بالنسبة الى كل فرد منها لان بعض العلوم يكون حاصلا في بعض الاحوال
فلا يبقى له قابلية النفس بالنسبة اليه لكونه فعلا على ما صرح به الشيخ وسيجيء ذلك وخلو النفس
لما يكون في تلك المرتبة لا في غيرها من المراتب خصوصيتها لا لان العقل الهيولاني
هو الخلو نفسه ولانه لا يوجد الا في حال الخلو هذا هو الحق وهذان التوجيهان
مبنيان على ان يكون المراد من الهيولاني الاستعداد الوجودي واما على القول
بان المراد منه هو قابلية العلوم وهي من لوازم النفس الناطقة على ما سيصرح
الشريف فالمراد من الامتناع الذاتي فلا خفاء في الملازمة في هذا وسيجيء ذلك
تحقيق ما هو الحق في ان استعداد النفس ماذا وان المراتب الاربع من الامور
الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن   اي هذه
المرتبة اه الظاهر ان الضمير في تسمى راجع الى النفس اذ قوله في ما بعد راجع
الى المرتبة اباه ولا يخفى ان بيان تسمية النفس باعتبار تلك المراتب بيان
للمراتب كما ان تشبيه النفس بالهيولى مصحح لتسمية المرتبة بالهيولاني ايضا
كل من التوجيهين لشيء مما ذكر لا يستلزم منافات كل منهما لما يناسبه الآخر واما
قوله والاول انسب بقوله اما مراتب اه فبناء على التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين
فيه اعني كونه تفصيلا للمراتب لا لامكان الحمل اذ الانسبية على كونه تفصيلا وبيانا
لامكان الحمل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى نفس القوة النظرية لانه
لا يساعده نظم كلامه الا على وجه بعيد على ما لا يخفى   كالسرير مثال للجسم المركب اورد
مثاله لا مثال ما يتركب منه مع ان الكلام فيه لقربه مع حصول المقصود منه وهو مثال

الهيولى

الهيولى الثانية   صفة ثانية آه اي ليس صفة للصور جارية على غير من هي له حتى يجب
ابراز الضمير فيه   اي ضرورية اشارة الى انه لم يرد من الاولية ما هو المصطلح عليه
بل اراد اعم منه اعني ما لا يكون بالنظر اذ الكلام في العلوم التي يحصل بها للنفس استعداد
اكتساب النظريات وهي لا تختص بالاولية بالمعنى المصطلح عليه   وكيفية حصولها الى
قوله صور كلية فيه تنبيه على ان العلوم الاولية التي اعتبرت حصولها انما هي العلوم
الكلية لانها هي المعدة لاكتساب الثواني وعلى ان المراتب النظرية معتبرة بالقياس
الى التعقلات لان القوة النظرية آلة للصور الادراكية المختصة بالنفس الناطقة
الحاصلة فيها بنفسها لا في آلاتها وهي التعقلات لان الاحساسات تشترك فيها
جميع الحيوانات وهي كيفيات خارجية حاصلة في قوى جسمانية بلا دخل في حصولها
للقوة النظرية فالادراك الذي يتعلق به القوة النظرية استعدادا او كمالا ليس الا
التعقل فلا جرم اعتبر مراتبها بالقياس اليه فلم يصح ان يعد مرتبة الاحساس من
مراتبها بل جعل من مقدمات حصول بعض مراتبها اعني الملكة   وتنبهت لما
بينها المراد من التنبيه للمشاركات والمباينات ادراك مناسبات جزئية بين الصور
الاحساسية بناء اليها النفس بالحس وتستعد بسبب ادراكها لان تنتزع من تلك الصور
الاحساسية صورا كلية مجردة عن تشخصاتها اذ المراد من المشاركات
والمباينات الامور التي تشارك فيها وتباين فيها من الاحوال على جعلهما صيغتا
المفعول وحذف بعض الصلة شائع في امثاله فلا ضير فيه والمراد من التنبيه لها التنبيه
على الوجه الجزئي   استعدت الى قوله تجرد لما كان المتبادر الى الوهم من كلام
الشارح ان استعمالات الآلات كافية في حصول العلوم الاولية بالعقل وكان

ذلك خلاف الواقع لان استعمالها انما يكفي في حصول المحسوسات لا في العلوم الاولية
التي اريد منها ههنا الصور الكلية لما سبق بل هي تتوقف على اسباب اخر من توجه العقل
وغيره فقرر كلامه على وجه ارتفع به هذا الوهم وحرره بزيادة ما يحتاج اليه في المقام
والتصريح بما طوى ذكره في ترتيب الكلام وليس مراده ان يحمل قول الشارح حصل لها
علوم اولية على الاستعداد للحصول كما يتبادر الى الوهم من ظاهر قوله استعدت لانه
تفسير لقوله حصل آه لان حصول العلوم الاولية بالفعل معتبرة في العقل بالملكة لا الاستعداد
ولذا قال في آخر كلامه و ح قد حصل لها التصورات آه بل قوله وكيفية حصولها الى
قوله مبادي العلوم الكسبية تفسير وتحرير لمراده من قوله حصل لها اه وتفصيل المقام و
تلخيص المقام وقوله صور كلية اشارة الى الصور التصورية كما ان قوله بجزم
اشارة الى العلوم التصديقية وقوله بنسب بعضها اي بعض تلك الصور الكلية اراد به
نسب ما لها تلك الصور اعني المعلومات او هو من قبيل المسامحات الشائعة على انه يجوز
ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها ككون بعض الصور جزءا من بعض
وغير ذلك الا ان الظاهر ان المجزوم في تلك المرتبة نسب المعلومات لا نسب الصور
العلمية فلذلك اول كلامه اما بمجرد توجه العقل الظاهر المتبادر بحسب اللفظ و
المعنى متعلق بقوله بجزم اما التبادر بحسب اللفظ واما التبادر بحسب المعنى فلان
جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث هو جميع لا يوجد الا في العلوم التصديقية مع
ان ذكرها شائع وذائع فيها وايضا الصور الكلية المفاضة التي هي المبادي الاول لما بعدها
من المراتب هي التي تحصل بمجرد التنبه المذكور بلا احتياج الى امر آخر نعم ربما يوهم قوله العلوم
الضرورية باطلاق العلوم انه متعلق بقوله لان بعض لكون هذه الاقسام عامة للتصور

والتصديق

والتصديق باعتبار ان بعض تلك الاقسام يوجد في التصورات ايضا الا انه يجب تقييد
العلوم بالتصديقية بسبب تلك القرائن المذكورة قد حصل لها اي قدر ما تتمكن
من مطلق الاكتساب ولو بالقياس الى نظري واحد فقط وان لم تحصل بعض نوع من
انواع العلوم الضرورية سواء امكن حصوله اولا كما في الاكمه العديم لادراك الالوان
واحكامها الممتنع حصولها فيه وسيجي لك زيادة تفصيل لهذا واستعدت
لاكتسابها اما بمجموع الحركتين او باحدهما او بلا حركة كما في الحدس والتجربة وكسب القضايا
التي قياساتها معها وانما عممنا الاكتساب للامور المذكورة وان كان المتبادر منه
التحصيل بطريق الفكر والنظر خصوصا اذا جعل قوله ثم اذا رتب قرينة للمراد منه لان
الحدسيات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها وبالجملة كل ما لا يحصل بمجرد توجه
العقل بل يتوقف على سبب آخر فمشاهدتها من المستفاد وان كان الشريف جعل غير
الفكريات من المبادي للمستفاد وجعل الشارح المستفاد ايضا مشاهدة العلوم الحاصلة
بالترتيب للعلة التي نذكرها عن قريب ثم الحدس والفكر تختلفان في النفوس سرعة
وبطوءا وقلة وكثرة بحسب اختلاف الاستعداد في افراد النفوس قوة وضعفا
الى حد القوة القدسية والاحتياج الى التعلم في الفكر والتفاصيل المذكورة في الكتب
الحكمية فليراجع اليها استعدادا اكمل حمل قول الشارح عليه لان الاستعداد
في الجملة كان حاصلا في الهيولاني فبقرينة سبق ذكر الهيولاني يعلم ان مراده من الاستعداد
هو الاستعداد الاكمل مما في الهيولاني اي صفة كاملة راسخة اذا قيل فلان له ملكة الشعر
مثلا قد يراد به صفة راسخة حاصلة من تكرر وقوع الشعر منه وقد يراد ان له صفة
راسخة يتمكن بها من انشاء الشعر وان لم يصدر منه الشعر قط وكلا الاستعمالين واقع

والمضاف اليه في الاستعمال الاول منشأ لحصول الملكة وفي الاستعمال الثاني
على العكس والملكة في كلا الاستعمالين في مقابلة الحال وقولهم ملكة الاشتغال وارد
على الاستعمال الثاني والصفة الكاملة الراسخة هو الاستعداد المذكور الذي هو الحاصل
من الهيولاني على ما صرح به في حواشي التجريد حيث قال والمراد بالملكة ههنا ما يقابل
الحال لان استعداد الاشتغال الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة انتهى
اقول رسوخ هذا الاستعداد انما يكون من تكرار العلم بالضروريات ويلزم منه
ان لا يسمى الاستعداد الغير الراسخ عقلا بالملكة فيثبت مرتبة بين المرتبتين ويجيء
لك تفصيل يتعلق به امثال ذلك ومن جملة الجاعل هو المولى مباركشاه ذكره فيما
جمعه من حواشي الشارح على شرحه حيث قال واعلم ان الملكة قد تطلق في مقابلة
العدم وقد تطلق في مقابلة الحال فيقال الكيفية ان كانت راسخة فهي الملكة وان كانت
غير راسخة فهي الحال فالمراد بالملكة ههنا ليس ما يقابل الحال لان الاشتغال
الى النظريات لم يحصل بعد فكيف يعتبر تكرره مرة بعد اخرى حتى يصير ملكة بل في
مقابلة العدم اي يسمى النفس في هذه المرتبة عقلا بالملكة بحسب حصول الاشتغال الى
النظريات والاشتغال وان لم يحصل بعد الا انه في صدد الحصول فسميت عقلا بالملكة
لذلك انتهى اقول هذا الكلام ليس من حواشي الشارح بل هو كلامه اذ ربما يضيف
الى ما جمع من حواشيه كلاما من عنده تنبيه ويكتب فوقه علامة يعرف بها انه من كلامه
لا من حواشي الشارح وهذا الكلام كان قد كتب عليه في نسخته تلك العلامة واما
عد الشريف هذا التوجيه تكلفا مع انه ذكره في حواشي التجريد من جملة وجوه التسمية
بالعقل بالملكة ولم يعده تكلفا لان الكلام ههنا في توجيه كلام الشارح اعني قوله

ملكة

ملكة الاشتغال والكلام هنالك في توجيه قولهم العقل بالملكة ولا شك ان المتبادر
من كلامه هو المغايرة بين المضاف والمضاف اليه فجعل الاضافة بيانية مع ظهور الوجه
الحسن تكلف مستغنى عنه بخلاف قولهم العقل بالملكة فان الملكة فيه ليس مضافة الى الاشتغال
فلم يعد هذا التوجيه تكلفا فيه ومن جملة الوجوه المحتملة في توجيه قولهم ان يحمل الملكة على معنى الوجود
على وجود العلم الضروري تميز الملكة المرتبة عن الهيولاني العادم للملكة العلمية اصلا
قوة مخلوطة بالفعل اي بالقياس الى ضرورية العلوم ونظريتها وفيه اشارة الى
ان لا فعل في الهيولاني اصلا وهذا الفعل وان كان كمالا بالنظر الى ذات الناطقة
لكن ليست كمالا يعتد بشأنه فلا ينافي قوله الا ان البديهيات آه فاذا لم يكن في الهيولاني
فعل اصلا يلزم ان يكون مرتبة الاحساس مرتبة اخرى بين المرتبتين وقد مر ما يدفعه
ويجيء ما يحسم مادة امثال ذلك ثم اذا رتب آه هذا بناء على الظاهر الغالب والا
فمرتبة المستفاد مشاهدة المعقولات سواء كان حصولها بالفكر او الحدس كما صرح
الشيخ في الاشارات ومرتبة العقل بالملكة هو استعداد النفس لمشاهدة المعقولات
بسبب من الاسباب غير توجه العقل ترتيبا كان او غيره بشرط كون ذلك الاستعداد
ملكة راسخة ولما جرى الشريف على محاذاة قول الشارح ادرج الحاصل بالحدس في المبادي
التي يحصل عنده مرتبة العقل بالملكة حيث قال واما بالحدس والا فالمشاهدة بالحدس
ايضا من المستفاد حقيقة فكلاهما بناء على ظاهر الحال اي لاستفادة آه اما على جعل
المصدر من المجهول وجعله مضافا الى المفعول على ترك الفاعل وهو النفس وهذا على تقدير ان يكون
المسماة بالمستفاد هي المرتبة وقوله او لاستفادة النفس على جعل المصدر مضافا الى
الفاعل مع ترك المفعول اعني هذه المرتبة وذلك ان يحمل المفعول المتروك العلوم النظرية

وهذا على تقدير ان يكون المسماة بالمستفاد هي النفس قال الشارح في حواشيه واعلم ان
في كلام الشيخ وكثير من المحصلين ان حصول النظريات وحضورها على سبيل المشاهدة هو
العقل المستفاد وهو ظ لكونه مستفادا من العقل الفعال او الفكر او الحدس وانما الاشكال
في تسمية النفس به لانها هي المستعد فتسميتها عقلا مستفادا مجاز اذ المستفاد هو الكمال
الحاصل فيها انتهى اقول علاقة المجاز الملابسة بين النفس ومرتبتها باعتبار كونها محل المرتبة
فيكون من اطلاق المستفاد على النفس من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل مجازا ويمكن ان يجعل
من قبيل وصف الشيء بصفة حاله كقولهم المبدأ الفياض واسلوب الحكيم ونحوهما وانما
سمي هذه المرتبة مستفادا مع ان سائر المراتب ايضا كذلك لانها هو الكمال حقيقة
فاللائق بالتوصيف بالاستفادة هو الكمال لا غير اذ لا اعتداد باستفادة ما ليس
بكمال حقيقة فخص بها هذا الاسم لذلك قوله من العقل الفعال قال الشيخ قياس عقول
الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة
الالوان الى الشمس فعلم من هذا ان الاستفادة من العقل الفعال ليست من جهة افاضة
الحوادث في عالمنا هذا كما زعم كذلك حيث اشار اليه بتوصيفه بقوله المفيض للحوادث
مخزونة عندها اي على الدوام بان لا يطرأ عليها النسيان بل يكون لها تمكن
الاستحضار دائما اذ الموقوف على تكرار المشاهدة والمعتبر في العقل بالفعل هو الاختزان
لان المدركات التي لم يتكرر مشاهدتها ربما يمكن ان يذهل عنها النفس ويبقى في خزانتها
وان لم يكن لها دوام الاختزان حتى يستحضرها النفس متى شاءت فوجب حمل كلامه
على دوام الاختزان يرشدك اليه عطف قوله وحصلت لها ملكة الاستحضار اذ
هو كالتفسير لما سبق ولا شك ان ملكة الاستحضار لا يكون الا بدوام الاختزان

يمكن بها قال الشريف في الحواشي انما احتيج الى هذا الاستعداد لان المستفاد كمال لا يدوم
للناطقة ما دامت متعلقة بالبدن متصرفة فيه فان اشتغالها بذلك او بادراكات أخر
يقتضي اعراضها عما كانت مشاهدة لها فاحتاجت الى ما به تسترجعه بلا تجشم كسب جديد ونظيره
المال فانه لما بعد حضوره وانما جعل في خزانة وحفظ مفتاحها فكانها حاصله
آه هذا احسن مما قيل من وجوه التسمية هذه المرتبة لان الاستعداد والفعل يجب ان
يعتبرا بالقياس الى شيء واحد هو المشاهدة التي هي الكمال حقيقة ولما اعتبر الاستعداد
في المرتبتين الاوليين بالقياس الى الكمال الحقيقي وجب ان يعتبر الفعل كذلك وفيما ذكره
الشريف اعتبر الاستعداد والفعل بالقياس الى الكمال الحقيقي بخلاف ما ذكروه من سائر
الوجوه حيث قالوا سميت به لمسبوقيته هذه لحصول النظريات بالفعل او لتمكن النفس من
استحضارها بالفعل او لان حصول هذه المرتبة للنفس انما يكون بفعلها اعني الملاحظات
المتكررة فيكون المعنى الفعل الحاصل بسبب الفعل او بملابسته او لان النظريات مخزونة
ومحفوظة لها بالفعل اقول والاقرب هو هذا الوجه الاخير لان حاصله حصول النظريات
بالفعل وان كان بطريق الخزن لا بطريق المشاهدة التي هي الكمال حقيقة فلا يبعد كل البعد
ووجه الضبط فيه اشارة الى ان حصر مراتب القوة النظرية ليس على وجه الحصر العقلي
بل هو مبني على اعتبار مناسب وهو ان القوة النظرية مودعة في النفس لاستكمالها
بالادراكات فلا بد ان يلاحظ في مراتبها ذلك الاستكمال اما باعتبار حصول نفس الكمال
فيها او باعتبار حصول الاستعداد له والبديهيات من حيث هي بديهيات اي
الحاصل بدون السبب من الاسباب الخارجية التي هي غير القوى الدراكة وهي الصور
التي لا تحصل من المبادي مطلقا ليست كمالا لها يعني تشاركها المشاركة الحيوانات العجم لها

في طريق تحصيلها من حيث انها يدرك ما يدركه على وجه البداهة وليس مراده ان المشاركة
ان كل ما يدركه الانسان على وجه البداهة يدركه الحيوانات ايضاً بالبداهة بل كمالها
هو الادراك الحاصل لها على وجه لا يكون في ذلك الوجه لغيرها وهو الادراك بطريق النظر
او الحدس او غيرهما من الاسباب وبالجملة ما يحصل من المبادي والحدسيات وما في
حكمها مما يحصل بسبب غير النظر لها مباد وان لم يكن طريق حصولها منها بالنظر
الصناعي وقد قلنا ان كل ما هو حاصل بالمبادي فمشاهدته داخلة في المستفاد
والشيخ ادرج التجربيات والمتواترات والتي يحصل بالقياس المعنى في النظريات
اذ في كل منها قياس خفي وان لم يكن حصولها منها بالنظر الصناعي الذي يبحث في
المنطق عن كيفية ايصاله فكل منها مشاهدة حصولها من العلوم الاولية فيكون مشاهدتها
داخلة في المستفاد وفي قوله معتد به اشارة الى ان البديهيات ايضاً كمال في
الجملة وما ذكره كلام خطابي ذكره لنوع توجيه ما وقع من القوم من ترتيب احوال النفس
على هذه المراتب وحصرها في اربع فلا يطلب فيه التحقيق بل هو اخذ بالاولى
والاليق فيكفي هذا القدر فلا يرد الاعتراض عليهم بمراتب آخر تتخلل بين المرتبتين
لانهم لم يعتبروه لعدم الاعتداد بشأنها كمالاً او استعداداً بل جعلوا امثالها من
مقدمات الاستعداد او الكمال او لواحقهما فالكمال هو العقل المستفاد آه
هذا المحصل ما ذكره الشيخ في الاشارات والشفاء حيث قال للقوة النظرية بسبب مختلفة
الى الصور الكلية بالقوى الثلث المترتبة وبالفعل يكون تارة نسبتها اليها بالقوة المطلقة
اي المحضة وهي القوة الهيولانية ويكون تارة بالقوة الممكنة وهي القوة الثانية المسماة
عقلاً بالملكة ويكون تارة بالقوة الكاملة وهي القوة الثالثة المسماة بالفعل ويكون

تارة بالفعل المحض وهو المسمى بالعقل المستفاد وهو كمال النفوس الانسانية والغاية
القصوى ثم مثل ذلك بما للانسان بالنسبة الى صنعة الكتابة من القوة المحضة الى ان يصير عارفاً
بالالات والبسائط ثم يصير كاسباً له قوة الكتابة ثم يكتب بالفعل فكيف يكون
آه وايضاً كيف يصح ان يقال ان العقل بالملكة متوسط بين الهيولاني وبين العقل بالفعل
وهذا الكلام بناء على عدم اعتبار دوام المشاهدة في المستفاد والا فالعقل
بالفعل على اعتبار الدوام متقدم على حدوث المستفاد سواء اعتبر بالقياس الى
نظري واحد او الى الجميع لا استحضار الكمال آه حاصله ان المراد من الاستعداد
اعم من استعداد الاستحصال والاستحضار لانه يقيس الى ذات الكمال من حيث هو
ولا شك ان المشاهدة كمال مطلقاً سواء كان على وجه الاستحصال او الاستحضار وقوله
اعني مشاهدة النظريات اراد به اعم من المشاهدة عند الاستحصال او الاستحضار
والعقل بالفعل استعداد للثاني والملكة والهيولاني والملكة استعداد للاول وقوله
والتوسط ليس باعتبار ترتيب المراتب في الوجود والحدوث لان العقل بالملكة ليس بمتوسط
في الترتيب الوجودي اذ الترتيب الذي هو العقل بالفعل ليس بعده وقيل الكمال في الوجود
حتى يحصل له رتبة التوسط بل باعتبار زمان حصول الكمال بالفعل مطلقاً اي اعم من الاستحصال
والاستحضار فانه اذا حصل العقل بالفعل يحصل المشاهدة بمجرد التفات النفس بلا حاجة الى
امر آخر فيكون زمان حصول العقل بالفعل اقرب الى زمان حصول الكمال بخلاف العقل بالملكة
فانه وان كان اقرب اليه من الهيولاني الا انه بعد اما بالنسبة الى العقل بالفعل لان
زمان الترتيب والانتقال متوسط بين زمان الملكة والكمال فلها مرتبة التوسط بالنسبة
الى الاستعدادين الآخرين بحسب قرب زمانه من الكمال بالنسبة الى الهيولاني وبعده اليه

بالنسبة الى العقل بالفعل لا بحسب ترتيب الوجود فافهم   قلنا هو استعداد الاستحضار
الكامل اراد الاستحضار متى شاءت اذ ليس العقل بالفعل استعداد المطلق لاستحضار
بدون كون ذلك الاستعداد ملكة راسخة للنفس يتمكن بها من الاستحضار متى شاءت
وانما لم يصرح بذلك اعتمادا على ما سبق من قوله حصلت لها صفة راسخة فبها يتمكن
من استحضار النظريات على سبيل المشاهدة متى شاءت الى قوله فهو العقل بالفعل
كما ورد في الكتب فانه وقع في الاشارات تقديم المستفاد ووقع تقديم العقل
بالفعل وما يفهم من الاشارات هو ان المستفاد هو المشاهدة المتقدمة على العقل
بالفعل والذي يفهم من الشفاء انه هو المشاهدة المتاخرة ولما كان مظنة توهم المرتبة
الخامسة اشار الى التوفيق بين الكتابين على وجه يرتفع به ذلك التوهم   ومتاخرة
عنه في البقاء اراد بالبقاء وجود المشاهدة مرة ثانية وان تخلل بينهما العدم واما
حمل كلامه على افادة بقاء الصور في الخزانة مقام بقاء المشاهدة لقربه منه فليس لك
لان تقدم العقل بالفعل حينئذ يكون ذاتيا لا زمانيا بل فلا يكون تقدمه على نهج تاخره مع
هو المتبادر من كلامه وكذا حمل البقاء على معناه الحقيقي بناء على احتمال ثبوت المشاهدة
الدائمة في المتجردين كما لا يخفى   واعلم ان هذه آه قال في شرح المواقف هو احدا
على النص في تفسير المستفاد وبان يحضر جميع النظريات التي ادركتها النفس بحيث لا يغيب عنه
واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان هذه
المراتب الاربع معتبرة بالقياس الى كل نظري على حدة. والعقل المستفاد بالنسبة الى
نظري واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحيوة
الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء

انتهى

انتهى كلامه وفيه بحث فان العقل الهيولاني يفسر في عامة الكتب بخلو النفس عن العلوم
كلها ولذا خصصوه بمبدأ الفطرة وسموه بهذا الاسم تشبيها بالهيولى الخالية عن
جميع الصور في ذاتها فعبارة القوم لا تحتمل ان يعتبر الهيولاني بالنسبة الى نظري واحد
على حدة فكيف يكون المسطور في مشاهير الكتب اعتبار المراتب بالقياس الى كل واحد من
النظريات على حدة اللهم الا ان يقال اعتبار الخلو عن الجميع والتخصيص بمبدأ الفطرة
ليس لان الهيولاني لا يكون الا كذلك ولا يوجد الا في ذلك الوقت بل لاظهار وجود
الهيولاني بالنسبة الى كل واحد من النظريات اذ به ينكشف خلو النفس عن الكمال ومباينته
بالكلية وكيفية ترقيها اليه مرتبة بعد مرتبة فيتضح بذلك حق الاتضاح وجود الهيولاني
بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة. او يقال انهم بينوا المراتب بالقياس الى العلوم النظرية
على وجه الاطلاق بلا تعيين مادة منها لئلا يتوهم خصوص مادة دون مادة ويعلم منه
على وجه المقايسة حالها بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة هذا ما يمكن ان يقال في
توجيه كلام الشريف ثم الظاهر من كلام القوم هو ان هذه المراتب الاربع معتبرة بالقياس
الى العلوم النظرية مطلقا فانهم اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الجميع وجعلوا المشاهدة
في حالة الاكتساب مستفادا ولا شبهة ان مشاهدة الجميع في حالة الاكتساب مح فلا يكون
المستفاد منتسبا الى الجميع ولا الى واحد واحد على حدة اذ اعتبار الخلو عن الجميع ينافي
ذلك فتعين اعتبار المطلق ليصح ما قالوه في الهيولاني والمستفاد فالهيولاني حينئذ هو
الخلو عن التعقلات التي تحصل من المبادي ومباديها مطلقا ومعداتها التي هي الاحساسات
وهو الاستعداد البعيد للعلوم تحصل من المبادي والعقل بالملكة هو القوة الممكنة من تحصيل
علم من المبدأ مطلقا تمكينا قريبا من الفعل ولو كان التمكين بالنسبة الى علم واحد فقط والمستفاد

مشاهدة شيء من ذوي المبادي والعقل بالفعل ملكة الاستحضار ولو بالقياس الى مبدأ
واحد وعلى هذا لا يختلف حال النفس الواحدة في المراتب الاربع بالقياس الى علم على
حدة من ذوي المبادي على الوجه الذي ذكره الشريف نعم لها اختلاف الحال بحسب
اشتداد المراتب وتفاوتها اذ للمراتب غير الهيولاني على هذا الاخذ عرض ممتد ادى
لا نهاية لطرفه الاعلى فان حصول المبدأ واحد فقط هو ادنى مرتبة العقل بالملكة ثم لا يزال
يشتد في ازمنة متعاقبة الى ان يحصل لها قدر من الاوليات التي به يحصل الانسان جميع ما
يحصل من النظريات في مدة عمره ويطلق العقل بالملكة في العرف على مناط التكليف و
ادنى مرتبة المستفاد مشاهدة نظري واحد فقط ثم لا يزال يترقى الى ان يستمر لها مشاهدة
جميع ما اكتسبته مدة بقائها في هذه الدار والعقل بالفعل ادناها ملكة الاستحضار بالنسبة
الى مشاهدة واحدة بعد الذهول بلا تجشم كسب جديد ثم يترقى الى ان يحصل لها ملكة الاستحضار
بالنسبة الى جميع ما شاهدته في مدة بقائها في هذه الدار استحضارا على وجه التعاقب
ثم على وجه الاجتماع ثم لا يزال يترقى تلك المراتب الى لا نهاية لعدم تناهي العلوم وذوات
المبادي ومباديها ان قيل بالتحصيل بعد خراب البدن او مشاهدة الصور بدون التحصيل
من المبادي لا بعد من مراتب القوة النظرية فلا تؤثر ازدياد مشاهدة الصور التي لا يتعلق
بالتحصيل لكونها مبادي التحصيل او حاصلة منها ان قيل به بعد خراب البدن في ازدياد المراتب
واشتدادها وكذا يختلف احوال النفوس في عرض المراتب بحسب شدتها وضعفها بالقياس
احديهما الى الاخرى وصاحب المواقف اعتبر في المستفاد غاية ما في شأن الانسان في
مدة عمره وهو مشاهدة ما حصلها مدة عمره على وجه التعاقب حين تحصيلها واعتبرها
على وجه الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها وليس مراده حصر المستفاد فيها فلا يخالف

ما ذكر

ما ذكره المسطور في مشاهير الكتب فمراده من الجميع ما لا بد منه في استكمال النفس وتقييد الشريف
بقوله ادركته معناه الذي لا بد من ادراكه في استكمال النفس لا جميع ذوات المبادي الغير
المتناهية حتى يعترض بان تحصيلها محال في مدة العمر فكيف مشاهدتها بالفعل دفعة واحدة
بعد التحصيل لان المستفاد مشاهدة العلوم الحاصلة بالتحصيل من المبادي اذ هو من جملة مراتب
القوة النظرية التي اودعت في النفس لتحصيل العلوم من المبادي فمراتبه متعلقة بالتحصيل النسبة
حتى لو شوهد جميع العلوم بلا تحصيل من المبادي بل بطريق التصفية كما في بعض مراتب القوة العملية
لا يسمى تلك المشاهدة مستفادا فلا وجه للتردد ولا جميع العلوم ذوات المبادي
التي ادركها مطلقا حتى يرد انه لا وجه للتردد ايضا لان من ادرك شيئا يسيرا من ذوات
المبادي يمكنه ان يشاهد جميع علومه المتعلقة بذلك الشيء اليسير كبرق خاطف بل على تعاقب
في زمان يسير وهذا وان امكن منعه في التصديقات بان ما فوق الواحد منها لا يلاحظ
دفعة مسلم في التصورات بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئا يسيرا بصورة التصديق
بل القضية الواحدة يمكن مشاهدتها مع كون صورتها علوما متعددة وهو تصور الطرفين والنسبة
والحكم فلنفرض ان نفسا من النفوس كان حصول المستفاد لها بادراك قضية يتعلق التحصيل بحكمها
وطرفيها فاذا كانت تلك القضية مشاهدة عند تلك النفس المفروضة يصدق عليها انها شاهدت
جميع ما ادركته ويلزم منه ان يكون من ادرك شيئا يسيرا من ذوات المبادي بالغا مرتبة المستفاد
لا من ادرك شيئا كثيرا منها فانه مما لم يقل به احد اللهم الا ان يقال مراده من النظريات
المدركة القدر العرفي الذي يعتنى بشأنه في مجاري العادات ثم الجميع الذي لا بد منه في استكمال
النفس ويكون الغاية القصوى للمستفاد بحسب ما يمكن تحصيله للطاقة البشرية في هذه الدار و
ان كان لا غاية للمستفاد بحسب الحقيقة ان قيل بالكسب بعد خراب البدن كما حققته ان شا صور

جميع الموجودات المترتبة النازلة من المبدأ الاول والصاعدة اليه بالترتيب الواقع في
سلسلة النزول والصعود على وجه كلي عقلا انفعاليا على ما عليه الوجود تصورا وتصديقا بحيث
يمكن ان يكون منشأ لتفاصيل ادراك جميع الجزئيات الغير المتناهية الموجودة في صفحات الازمنة
التي لا تتناهى على ما هي عليه تصورا وتصديقا بعد خراب البدن اما بالكسب او قبل او الطريق
فيضان الهامي الى ابد الاباد وهذا غاية ما يمكن للانسان بحسب القوة النظرية والنفس بهذه
المشاهدة يضاهي العالم العقلي قال الشيخ في الاشارات تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف
فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى
بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد وقال شارح الاشارات والمرتبة الاخيرة من
مراتب العود هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى درجة الكمال بعد ان هبط انتهى قوله
ليس مرادهم حصر المستفاد فيما ذكروه بل غرضهم هو الاشارة الى كمال المستفاد لان المقام
مقام الاشارة الى كماله كما لا يخفى قوله ان لا يوجد آه ليس مراده الاعتراض بلزوم
ان لا يوجد اذ لا فساد فيه بل هو بيان الواقع وما يقال ان مراتب القوة النظرية كلها على
ما هو المصطلح عليه لتكميل النفس الانسانية في هذه الدار وهذا التفسير من هذا القائل على خلاف
الاصطلاح مع انه في صدد بيانها على الاصطلاح فليس بشيء اذ اي دليل دل على ذلك بل
المتبادر من ظاهر عبارة القوم ان المستفاد هو ما ذكره هذا القائل على ما نقلناه سابقا و
استعداد النفس استعدادا قريبا لهذه المرتبة في هذه الدار بحيث اذا قطعت العلاقة
عن البدن تشاهد جميع العلوم مشاهدة مستمرة يكفي في عد هذه المرتبة من المراتب التي تتعلق

بتكميل

بتكميل النفس في هذه الدار بحسب القوة النظرية وبالجملة لما كان الاستعداد القريب لهذه
المرتبة حاصلا في هذه الدار جعلوها مما بها استكمال النفس في هذه الدار وان كان الاتصاف
بالكمال حقيقة في دار القرار بل في دار القرار اي يوجد في دار عمل بمعنى لكن لا للترقي
اللهم الا لبعض المتجردين وذلك انما يكون برسوخ اتصال النفس بعالم العقل بحيث
تسرح في رياض القدس حيث شاءت وقدر ما شاءت ثم ياوي الى قنديل بدنه
عن جلبات البدن وعلائقه عطف تفسير لسابقه اذ المراد من التجرد عن جلبات البدن الانقطاع
عن الشهوات البدنية والانغماس في العلائق البدنية الصارفة عن التوجه الى عالم القدس
فلا ينافي ما ذكره في حواشي التجريد من قوله وهم في جلابيب من ابدانهم اي متعلقين بها في
الجملة بحيث يحفظ حياتها كبروق خاطفة من تكرر المستفاد بمشاهدة الجميع اراد دوام
المشاهدة على ما هو مصرح به في كلامه ففي الاستثناء آه نوع مسامحة لا يضر المقصود اعني
قوله لزمه آه بل يقويه وفي كلمة اللهم نوع ايماء الى الاشتباه في وجود هذا العدد ايضا
من المستفاد في هذه الدار واما جزمه بعدم وقوع دوام المشاهدة في هذه الدار سواء
كانت في النفوس المجردة او غيرها فبناء على ان الظاهر ذلك على ما ذكره في شرح المواقف
ان قلت العقل المستفاد من مراتب القوة النظرية والتجرد المذكور من مراتب القوة العملية
فمشاهدة المتجرد ليست من آثار القوة العملية وايضا العلوم الحاصلة في مرتبة التجرد لا تختص
بالنظريات التي ادركت النفس من الضروريات بل تفيض على مرآة الناطقة من المبادي
العالية علوم الهامية غير اكتسابية فلا تقريب للاستثناء اصلا قلت لعله ايماء
او ورد كلمة اللهم للاشارة الى ذلك اذ ايرادها شائعة في مقام الضعف وهذا مثل
قولهم نعم لذا وكذا في ايراد كلام بعدهم من خارج الباب لتأكيد الحكم السابق وهذا كثير

شايع وذلك ان يتول النفس بعد تحصيلها ملكة شديدة لاستحضار الصور التي ادركها
من الضروريات ربما يحصل لها ملكة استحضار الجميع معا بشرط تجريدها النظر نحو المعقولات
ولو بمعونة من الرياضة وتجريدها عن الشواغل فهذه الحالة اعني مشاهدة تلك النظريات
كالبرق الخاطف بسبب القوة النظرية ومرتبة لها بشرط التجريد وليست حصولها
بمحض التجريد حتى يكون من آثار القوة العملية ومراتبها وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون تلك
الحالة من احوال القوة النظرية فلا اشكال تذنيب لبحث المراتب اعلم ان مراتب
القوة النظرية غير منحصرة في هذه الاربع بل لها مراتب اخر مثل مرتبة استعمال الحواس
ثم مرتبة احساس الجزئيات بالفعل ثم مرتبة التنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
ثم مرتبة ادراك الاوليات ثم مرتبة استحضارها متى شاءت ثم مرتبة حالة غريزية
بها يتمكن من الكسب فهذه ست مراتب بين الهيولاني والعقل بالملكة ثم بعد العقل بالملكة
مرتبة تصور المطلوب النظري ليتمكن من كسبه ثم الانتقال منه الى المبادي ثم الوقوف
عند وجدان المبادي ثم الترتيب الصحيح على وجه تؤدي الى المطلوب فهذه الاربع بين
الملكة والمستفاد ثم بعد المستفاد مرتبة الاستحضار بلا كونه ملكة وهذه مرتبة اخرى
بين المستفاد والعقل بالفعل ثم بعد العقل بالفعل مرتبة استحضار جميع النظريات
فردا فردا على سبيل البدل بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكته ثم مرتبة استحضار الجميع دفعة
بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكته ثم بعد المستفاد مرتبة المشاهدة بالاسترجاع بلا كونها
ملكة ثم مرتبة ملكتها ثم مرتبة مشاهدة الجميع بالاسترجاع بلا كونها ملكة ثم مرتبة
ملكتها ثم مرتبة مشاهدتها على الاستمرار بحيث لا يغيب شيء من النظريات طرفة
عين فهذه المراتب المذكورة غير الاربع المشهورة كلها اثنان وعشرون مرتبة

والحكماء لم يعتبروها ولا واحدا منها لانهم بنوا حصر المراتب على الاستحسان البحت لان
غرضهم من اعتبار هذه المراتب للقوة النظرية بيان كيفية تدرج النفس نحو الكمال بتوارد
الاستعدادات فاعتبروا ما هو العمدة منها المتفاوت تفاوتا ظاهرا وعدوها مرتبة
وجعلوا الاستعدادات الاخر الغير المعتدة بها بعضها مقدمات حصولها وبعضها من
لواحقها وتتماتها يظهر ذلك بالتأمل فيها فكان تلك الاستعدادات برازخ بين
كل من المرتبتين وليست واحدة منهما محققها بالنسبة الى السابقة حالة الخروج منها
وبالنسبة الى اللاحقة حالة الدخول فيها فلم يعدوا مراتب برأسها لعدم الاعتداد
بشأنها مع ان توارده على النفس في سلوكها نحو الكمال يعلم من اعتبار تلك المراتب
المشهورة وجعلوا المراتب الاخر المتعددة المتخللة في الكمال من اشتداده وضعفه لا
مراتب على حدة ولما جعلوا ادراكات المحسوسات من مقدمات العقل بالملكة
اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الاوليات والمحسوسات معا لانهم اعتبروا فيه
الخلو عن جميع الادراكات الارتسامية ولذلك خصوه بمبدا الفطرة والا
فالمناسب في الهيولاني ان يعتبر الخلو عن الاوليات فقط لان المراتب معتبرة
بالقياس الى المعقولات اذ الغرض حصر مراتب النفس بحسب قوتها النظرية
فلا دخل للمحسوسات فيها كما لا يخفى ولك ان تجعل الاستعدادات الغير
المعتدة بها السابقة على الملكة جزءا منها بان تجعلها استعدادا واحدا مركبا
من مجموع الاستعدادات الحادثة بعد الخروج من الهيولاني الى حين حصول مرتبة
الاحساس فقط ليكون الجزء الواحد حاصلا من العقل بالملكة فيكون عدم الاعتداد
بالاستعدادات الثابتة بين الهيولاني والعقل بالملكة لكونها جزءا من الاستعداد

القوى المعتد بشأنه وقس عليه سائر ما يتراءى مراتب للقوة النظرية وبالجملة فكل ما
يرى من مراتب غير هذه الاربع اما ان يحمل من مقدمات هذه الاربع ولواحقها او يجعل
جزءا منها او يحمل من اشتدادها وضعفها الا انهم اعتبروا من ذلك الاشتداد
والضعف ما هو الغاية منهما فافهم واعتبر فيها ما يليق من هذه الاعتبارات الثلثة

ثم اعلم ان قوى النفس ومراتبها ليست امورا موجودة في الخارج زائدة على النفس بل هي
حيثيات واعتبارات يعتبرها العقل للنفس بنسبتها الى معلولاتها وتصرفها في البدن كسب
تلك المعقولات لان النفس من مقولة المجردات والمجردات ليست لها صفات خارجية
اذ كل ما يحصل فيها معقول لها لتعقله وتجرده عن اللواحق الخارجية لانها عوالم في انفسها
تخالف العالم الخارجي في الاحوال والاحكام وكل ما هو حال في الحلول الخارجي فهو مستدعي
موضوعا غير متجرد عن اللواحق الخارجية سواء كان حلوله سريانيا او جواريا فالمجردات
لا تحل فيها الاشياء حلولا خارجيا بل حلول الاشياء فيها ليس الا بحسب الذهن والحلول
الذهني كون النفس عاقلا مجردا ابيا عن الامور الخارجية فالاشياء الخارجية لا تحصل
في النفس الا بهذا الاعتبار واما الامور الذهنية فيجوز ان يتصف بها النفس اتصافا
ذهنيا لا بهذا الاعتبار بل باعتبار نسبة الصفات الخارجية الى موصوفاتها لان
الامور الذهنية لا تقتضي الموصوف الغير المتجرد وهذا كله ظاهر لا يخفى على ارباب الحدس
فان قلت الوحدة موجودة في الخارج وكل موجود فله وحدة فالنفس لها وحدة
فهي صفة خارجية لها وايضا جعلوا امثال الغضب والجبن والحقد والحسد والبخل
والكبر من صفات النفس وبينوا لتحلية النفس عنها طرائق وعلاجات ثم بينوا التحلية
باضدادها اعني الحلم والشجاعة وغيرهما طرقا اخر وما هذه الصفات الا خارجية

موجودة في الخارج زائدة على النفس فيه فكيف ينكر الصفات الخارجية للنفس قلت
الوحدة وان كانت موجودة في الخارج الا انها ليست زائدة على النفس بوجود زائد
آخر بل وجودها عين وجود الواحد كما في التشخص اذ الفرق بين الوحدة والتشخص اعتباري
فلا يكون الوحدة من الصفات الخارجية للنفس التي نحن بصدد نفيها واما الغضب و
الجبن والحلم والشجاعة وامثالها فتطلق تارة على الملكات العلمية التي هي مصادر
للآثار الخارجية فالعلاجات المذكورة للتحلية والتخلية هي لتلك الملكات التي ليست
الا امورا موجودة في الذهن اذ الصحيح ان الصور العلمية وملكاتها من الموجودات
الذهنية لا من الصفات الخارجية كما حقق في موضعه وتطلق اخرى على الآثار الخارجية
الناشية من تلك الملكات فهذه هي الصفات الخارجية للابدان التي تتصرف فيها
النفوس لا صفات للنفوس انفسها لكن يطلق عليها الصفات النفسانية باعتبار انها
صفات لذي النفس كما صرح به في مباحث الكيفيات النفسانية من شرح المواقف
فان قلت النفس تتصف بالنسب الخارجية وهي موجودة عند الحكماء قلنا
النسب غير موجودة مطلقا لكنهم جعلوها من مقولة الموجودات لكون الخارج ظرفا
لنفس بعضها ولكون بعضها مأخوذة من المنشأ الخارجي كما جعلوا الزمان بمعنى الامتداد
والحركة بمعنى القطع وامثالهما من الموجود الخارجي لكونها كذلك والمجردات مطلقا
لا تتصف بالقسم الاول من النسب اذ لا يكون ذلك في ذوات الاوضاع واما
القسم الثاني فان الاتصاف به ليس الا اتصافا عقليا فثبت ان المجردات ليس لها اتصاف
خارجي بالصفات الخارجية التي كان الخارج ظرفا لوجودها او نفسها فكل ما يوصف به
النفس امر اعتباري يعتبره العقل اما من المأخذ الخارجي او لا من السلوب والنسب

والاضافات وغيرها من الامور الاعتبارية واما الصور العلمية الموجودة في الذهن
فليست صفات للنفس لا في الخارج ولا في الذهن بل هي متعلقة بها تعلق الموجود
بالمظهر فالنفس متعلقة بها باعتبار عقلها وتجريدها عن اللواحق المادية كما في صور
الماهيات الموجودة في الخارج او باعتبار اتحادها واعتبارها اما بالتجريد
عن الهويات الذهنية كما في تجريد ماهية الامكان عن هذا الامكان مثلا او بالتجريد كتعقل هذا
الامكان وتعقل ماهيته اولا بالذات بلا تجريد واحد من جزئياته او بملاحظة
ما فيها كما في العلم بالعلم والصور العلمية كليا يوجد بعضها في الذهن كالجواهر الخارجية
بلا احتياج الى موضوع يتقومه في هذا الوجود كالمعقولات الاولى والصور العلمية
لما في الذهن اعني العلم بالعلم وبعضها يوجد كالاعراض الاحتياج الى موضوع
يتقومه في هذا الوجود كالصفات العارضة لما في الذهن كلوازم الماهيات و
والمعقولات الثانية والثالثة وهلم جرا فافهم ما ذكرناه في هذا البدل فانه
من الحكمة المتعالية التي حرم عن ادراكها ارباب ظواهر الحكمة فتثبت ولا تركن الى
اصحاب التقليد الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ثم ان ارباب التجريد يثبتون
بعد المستفاد مرتبتين اخريين احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث
تشاهد المعقولات في المعارفات وثانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس
بحيث يتصل بالمعارفات اتصالا عقليا قالوا في تمثيل الفرق بين علم وعين اليقين
وحق اليقين ان مشاهدة ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار
الذي يفيض ذلك النور منه بمثابة عين اليقين وتأثير جرم النار فيما يصل اليه بمحو هويته
وتصييره نارا صرفا بمثابة حق اليقين ولما كان للانسان آه يريد بيان وجه الاشارة

بالمرتبتين

بالمرتبتين الاوليين الى المرتبتين الاوليين فانه اذا حمد وشكر منهم منه بسبب النعم الظاهرة
والباطنة والسابق على الوجه من النعم الظاهرة والباطنة هي المرتبة الاولى والآلات
تحصيل المرتبة الثانية فيكون الحمد والشكر اشارة الى الاول باعتبار ذاته والى
الثانية باعتبار آلاته وانما لم يعتبر الاشارة الى المرتبة الثانية باعتبار نفسه لان
حصولها ليس على وجه القطع مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فلا تخلو الاشارة اليها
عن نوع خفاء ولان اختصاص الحمد بالنعم الظاهرة واختصاص الشكر بالنعم الباطنة
ينافي الاشارة الى نفس المرتبة الثانية بحيث لا يكون فيها شائبة التمحل فالتوجيه الخالي
عن التكلف الاشارة بمجموع هاتين القرينتين الى مجموع المرتبتين فالى الاولى باعتبار ذاتها
والى الثانية باعتبار آلاتها منقول في بيان ذلك ان حسن مقابلة الآلاء بالنعماء يقتضي
تفسير كل منهما بمعنى مقابل لمعنى الآخر فتفسير الآلاء بالنعم الظاهرة لمناسبتها بالشكر على
ما مر تحقيقه ولا يخفى على من له ادنى وقوف باساليب الكلام ان الحمد اذا لم يتقيد بكونه
في مقابلة شيء ثم قيل والحمد من آلائك يتبادر منه ان المحمود عليه هو الآلاء المراد منها
النعم الظاهرة وقس عليه حال الشكر ولو سلم ان قوله والحمد من آلائك لا يقتضي
ان يكون المحمود عليه مختصا بالنعم الظاهرة لكن جعل الحمد من النعم الظاهرة ينافي الاشارة
بالجملة الحمدية الى العقل الهيولاني من حيث هو نعمة باطنة وكذا الحال في الجملة الشكرية فانه
لما جعل من النعمة الباطنة لم يصح الاشارة بها الى المرتبة الثانية التي بعض آلاتها
نعمة ظاهرة على ما ذكره وستعلم توجيهه فعلى هذا يختص المحمود عليه بالنعم الظاهرة
والمشكور عليه بالنعم الباطنة فلا يصح الاشارة بالقرينة الحمدية الى الهيولاني ولا بالقرينة
الشكرية ايضا لانه يخلو القرينة الاولى عن الاشارة ح فيشار الى المرتبتين معا بالثانية

ولما كان المرتبة الثانية بعضها نعمة ظاهرة اعتبر في الاشارة آلاتها ليتوزع الاشارة
اليها على القرينتين فيكون لكل منهما دخل في الاشارة الى المراتب فيكون المجموع من حيث
هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع بلا تعيين كما حققه الشريف وانما اشار المص
الى المرتبتين على هذا الوجه لان المتبادر في مقام الحمد والشكر كونهما معتبرين من اول
وجودها وهو في مبدأ الفطرة اذ الهيولاني وآلة الثانية حاصلة فيه فيصح من الحمد
والشكر على وجه التبادر اما آن النعمتان فيكون الجملة الحمدية والشكرية اشارة الى المرتبتين
بهذا الاعتبار على وجه التبادر اي باعتبار آلات الثانية المنقسمة الى الظاهرة و
الباطنة ولذا قابل الآلاء بالنعماء واراد من الاول النعم الظاهرة المناسبة
لمورد الحمد ومن الثانية النعم الباطنة المناسبة لما هو العمدة في مورد الشكر ليشار
بها الى الآلات على وجه التفصيل وهذا هو الوجه في اعتبار المص الآلات في الاشارة
الى المرتبة الثانية وجعل المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع
فافهم اذ نقول لما اراد ان يورد الحمد والشكر على جميع نعم الله تعالى التي اعطاها
اياه ومن جملتها تاليف هذا الكتاب واراد الاشارة بها الى المرتبتين اذ هما
نعمتان فطريتان سابقتان على التمكن من الحمد والشكر فاولهما باعتبار الذات
وثانيهما باعتبار آلاتها فيجب القصد اليهما بهذا الاعتبار في كل حمد فيكون الاشارة
الى الثانية باعتبار آلاتها ثم تلك الآلات وهي نعم الله تعالى ايضا منقسمان الى
الظاهرة والباطنة فالانسب ان يتعرض لكل منهما على حدة فخصص الحمد بالنعم الظاهرة
لمناسبتها بمورده ولان الظاهر متقدم على الباطن والمشهور تقديم الحمد على الشكر
وخصص الشكر بالنعم الباطنة لما ذكرنا سابقا فلم يكن الاشارة بالقرينة الاولى

الى

89

الى العقل الهيولاني ولا بالثانية الى العقل بالملكة بهذا الاعتبار اعتبر في المرتبة الآلاتها
وجعل الاشارة بالمجموع الى المجموع وانما جعل مجموع القرينتين آه وذلك انه جمع بين
لحصول القرينتين وجعله اشارة الى المرتبتين ولم يصرف كلا منهما الى مرتبة معينة
بخصوصها كما فعل في المرتبتين الاخريين واما جعل القرينة الاولى وحدها اشارة الى
المرتبتين معاً وان كان قد توهمه ظاهر العبارة حيث اقتصر على ذكر الحمد في اللفظ ولم يضم
اليه الشكر فسياق كلامه لا يساعده ولذا قدر الشكر في نظم الكلام معطوفا على الحمد
ليندفع به هذا الوهم والتفصيل ان ههنا احتمالات ثلثة فتعيين القرينتين للمرتبتين
بان يجعل الاولى للاولى والثانية للثانية وجعل واحد منهما اشارة الى المرتبتين
معاً وجعل المجموع للمجموع بلا تعيين وهذا الاخير هو مراد الشارح وان كان كلامه يوهم
بظاهره الاحتمالين الاولين الا ان التأمل في السياق يدفع هذا الوهم والتعليل الذي
ذكره الشارح بقوله ولما كان بيان آه لتصحيح هذا التوجيه وكونه اعتبارا مناسبا
واما التعليل الذي ذكره الشريف فبيان لعدم امكان توجيه آخر غير ما ذكره الشريف
اذ هو كما افاد انه لا يمكن تخصيص كل قرينة بمرتبة كذلك يفيد انه لا يمكن جعل واحدة
منهما اشارة الى المرتبتين لتمام معاً فلابد ان يكون الاولى اشارة الى بعض الثانية
والثانية اشارة الى بعض آخرها مع المرتبة الاولى فهذا معنى كون المجموع اشارة الى
المجموع يشتمل على نعم ظاهرة وباطنة ان جعلت الآلات للمرتبة الثانية وان اشتمل على نعم
ظاهرة وباطنة الا ان نفس المرتبة الثانية نعمة باطنة فكيف قال ولا الثانية بالثانية
قلت قد حققت سابقا بالبسط والتفصيل ان الاشارة الى المرتبة الثانية ليس الا باعتبار
آلاتها ولو سلم فتخصيص الشكر بالشيء الذي يحصل بالآلات الظاهرة والباطنة ليس بممكن

اذ الشكر على ذلك الشئ شكر في الحقيقة على عطاء الآلة لانه لا يحصل الا بها فالآلات
لما كانت مشتملة على الظاهرة والباطنة لا يمكن تخصيص القرينة الشكرية بالثانية لان الشكر
لاختصاص الباطنة اما بكون المشكور عليه ههنا نعمة ظاهرة وبكون الشكر نفسه كذلك على تحقيقه
فيما سبق فلا يتناولها الآلات وايضاً لو قطع النظر عن لفظ الآلات فالحمد لا يجوز
ان تخصص متعلقه بالنعم الباطنة اذ لا وجه له اصلاً ولو حمل على ما من الظاهرة والباطنة
لكن الجملة الحمدية في الاشارة الى المرتبتين معاً فلعل ذكر الجملة الشكرية بالنسبة الى الاشارة
الى مراتب او يكون الاشارة الى المرتبتين الاولين تكراراً فكل منهما كما ترى فتعين التوزيع
على الوجه الذي ذكره اذ فيه رعاية حال الحمد والشكر بحسب ما اريد منهما في هذا المقام
مع اعتبار دخل كل منهما في الاشارة بلا لزوم لغو وتكرار والاوفق قطع النظر عن هذه
الامور الاظهر ان يقال ان قرينة الحمد اشارة الى المرتبتين معاً لان نعمتي الاول و
الآلات الثانية قطعيتا الحصول والحمد يدل على النعمة الحاصلة باعتبار المتعلق وكذا قرينة
الشكر اشارة اليهما معاً بهذا الاعتبار ايضاً وانما جمعهما في الاشارة اليهما لئلا يتوهم
في الحصول وان كان باعتبار حصول الآلات هذا ثم ان ما ذكره الشريف من جعل مجموع
القرينتين اشارة الى المجموع المرتبتين من قبيل اللف الاجمالي المفوض تفصيله الى ذهن السامع
كما في مثل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً او نصارى على ما تقرر فيما سبق
اذ حاصله جعل مجموع القرينتين اشارة الى المجموع المرتبتين على سبيل الاجمال لان كلا من المرتبتين
كلاً او بعضاً غير خارج عن كونه نعمة ظاهرة او باطنة فكل منهما مشار اليه بمجموع القرينتين
على وجه الاجمال وتفصيل التوزيع مفوض الى ذهن السامع هذا ما يمكن في توجيه كلام
الشارح والمحشي ولك ان تجعل مجموع قرينتي الحمد والشكر اشارة الى العقل الهيولاني

لحمل

90

لحمل تعلقهما جميع النعم الظاهرة والباطنة فيكون تقديره كلا نحمدك ونشكرك على جميع نعمك
والحاصل ان الحمد من نعمك الظاهرة والشكر من نعمك الباطنة وعلى هذا يكون متعلق الحمد والشكر
شيئاً واحداً بلا تخصيص الحمد بالنعم الظاهرة والشكر بالنعم الباطنة وقد مر في اول مباحث
الحمد فائدة عدم الاكتفاء بواحد من الحمد والشكر ووجه الاشارة بالقرينتين انه
لما حمد وشكر ثم طلب الهداية التي يتبادر منه طلب عطاء توفيق استعمال الآلات
على وجه الصواب على ما فسره اكثر المفسرين الهداية الواقعة في قوله تعالى اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى علم منه انه قبل عطاء الهداية قد حصل له نعمة الآلات وقابلية
استعمالها وهذا ليس الا مرتبة العقل الهيولاني ونسألك هدايا الهداية اشارة
الى العقل بالملكة لان حصول الهداية لاستعمال الآلات التي من جملتها القوة الفكرية
لا يكون الا في مرتبة العقل بالملكة مع ان ذكر آلة تحصيل الشيء لا تخلو عن الاشارة اليه
وقوله نعوذ بك من الغباوة والغواية اشارة الى العقل المستفاد اذ الغباوة و
الغواية انما يكونان بعد استعمال الآلات الى طرق الكمال فلا يكونان الا بعد التمكن
من الانتقال فالاستعاذة منهما في الحقيقة طلب الوصول الى الكمال بعد السلوك في طريقه
فيكون القرينة الرابعة اشارة الى الكمال الذي هو العقل المستفاد وقوله اعلام الحق
والهام الصدق اشارة الى العقل بالفعل فكأنه اشار الى ان حصول العقل بالفعل
انما يكون باعلام الامر الخارجي اولاً حتى يكون مخزوناً فيكون النفس مستعدة الاعادة
بعده الذي هو بمنزلة الالهام كما لا يخفى ولك ايضاً ان تقول الاستعاذة اشارة
الى الانتقال بالفعل بعد التمكن منه في مرتبة العقل بالملكة وهذا الانتقال يترتب عليه
المطالبة وهو من مقدمات حصول المستفاد وكالآلة لتحصيله وابتغاء الاعلام

اشارة الى العقل المستفاد وابتغاء الالهام اشارة الى العقل بالفعل فعلى هذا يكون
ما بعد الهيولاني الى حصول المستفاد مشارًا اليه على وجه اتم واكمل بمقدمات كانت
او بنفس مرتبة ان قلت يلزم من هذا التوجيه ان يكون المص طالبا لمرتبة العقل بالملكة
وهو بط قطعا لان من هو بصدد تصنيف هذا الكتاب لا شبهة في ان جميع المراتب
الاربع حاصلة له قلت الذي يطلبه المص كمال هذه المراتب الثلثة فان كمالها لا يتفق
عند حد او نقول ان المص اعتبر نفسه في مبدأ الفطرة تصويرا لحاله من ذلك المبدأ
الى منتهى عمره ولما ينبغي له ويليق به بحسب الحالات في مدة عمره بكل من الحمد والشكر
وطلب الهداية وابتغاء الاعلام والالهام فمبدأ بمبدأ فطرته بما عليه من الاحوال
وما ينبغي له بحسبها بتنزيل نفسه هنالك وفيه من اللطافة ما لا يخفى ومن هذا علم توجيه
ما نقل عن الشريف حيث قال فالمص ههنا اشار الى المرتبتين الاوليين حاصلتان
له حيث حمد الله وشكره عليهما والى الاخريين غير حاصلتين حيث سأل
الله الهداية وابتغى منه تهيئة ما يتوقف حصولها عليه وفي القوة العاقلة اشار
الى ان المرتبة الثالثة وما بعدها غير حاصلتين اي حمده وشكره انما قدر هذا
المعطوف لان الاشارة الى المرتبتين لا تتم الا بمجموع الحمد والشكر على ما حققه فيكون
مرادًا في نظم كلامه لتوقف صحته عليه والدليل على تقدير المعطوف هنا ذكر الشكر
قبله معطوفا على الحمد ويحتمل ان يكون مراده تفسير قوله حمده بمجموع ذلك بلا تقدير شكره
في نظم الكلام ويرشدك انه قال فيما سيأتي انما حمدتك على المرتبة الاولى وعلى
الثانية اذ تقدير الشكر في نظم كلامه هنالك يخل فالاقتصار ثمة على الحمد في الموضعين
للميل الى جانب المعنى اذ المقصود الاصلي فيهما تفصيل المحمود عليه لا تفصيل كون الواقع

٧

91

في مقابلته حمدًا او شكرا اذ الاشارة الى المرتبتين انما يحصل بمجرد ذكر الآلاء و
النعماء من حيث وقوع القول المعظم في مقابلتهما سمي ذلك القول المعظم حمدا او شكرا
الا انه عبر عنه بالحمد مجازا لانه هو المستعمل في الاكثر في مقام القول المعظم
حاصل الجواب ان القابلية بمعنى كون الذات ممكنة الاتصاف بالمقبول في الجملة
وباي وجه كان لازم الماهية لا القابلية بمعنى صلاحية الاتصاف بالفعل وهي المراد
بالاستعداد الهيولاني فهي من لواحق الوجود الخارجي ومعللة بعلة بل هي لوازم وجود
النفس الناطقة على ما صرح به الشيخ في رسالة له في بقاء النفس الناطقة حيث قال العقل
الهيولاني استعداد لجوهر النفس وانه يصحب جوهر النفس في كل حال ويبقى مع بقائها
فلا يضمحل هذا كلامه ان قلت هذا مناقض لقولهم الاستعداد لا يجتمع مع
الفعل قلت ليس المراد من الاستعداد والقابلية ههنا الحالة الوجودية
الحاصلة في المواد بعد وجود المعد وهي التي لا تجتمع مع الفعل بل المراد منهما
الحالة الحاصلة في العلة القابلة المشروط بها حصول الفيض من العلة الفاعلية
كما يقال فلان قابل ومستعد للوزارة لوفور عقله وكمال رأيه مع ان استعداده
وقابليته وهو وفور العقل وكمال الرأي لا يزول بحصول الوزارة بالفعل سلمنا
ان المراد منهما ما هو المشهور لكن الهيولاني امر وحداني ينضم اليها امور وجودية
اخر بالنسبة الى كل واحد واحد من الصور العلمية حتى يكون بها استعدادًا كاملا
كالالتفات والتوجه الخاص من العقل بالنسبة الى كل علم علم ولا يجتمع مع حصول
الفعل ذلك الامور المنضمة فلا يلزم من بقاء الهيولاني اجتماع مجموع الاستعداد
التام للشيء بفعله بل جزؤه ولا فساد فيه هذا انما على ظاهر الحال من ان

المراتب امور وجودية واما اذا كانت امورا اعتبارية على ما تحققه فيما سبق
فالامر ظاهر قوله فكيف يتصور اعطاؤها وقولهم لازم الماهية ما لا ينفك عن
الماهية في الوجودين معناه ليس معناه انه موجود بنحو الوجود الذي يوجد به الماهية ذهنيا
كان او عينيا حتى يلزم ان يكون معللا بعلل الماهية بل معناه ان العقل لا يتعقل
الماهية متصفة باي وجود كان الا يجدها متصفا به اتصافا عقليا لا خارجيا
فلا ينفك الماهية عنه عند العقل باي وجود فرض وباعتبار كونه ملحوظا في
كلا الوجودين لازم الماهية وباعتبار كون الاتصاف بهذا الوجه ليس الا
في العقل معقول ثاني فكل لازم الماهية فهو معقول ثاني بلا عكس وتقسيم الصفات
الى لازم الماهية والى معقول تقسيم اعتباري فافهم فانه من الاسرار التي حرم عنه
اهل الزمان   وان اقتضت له اراد بالاقتضاء العلة الفاعلة لا العلة
التامة بقرينة جعل ارتفاع الموانع خارجا عن المقتضي فان الاقتضاء يطلق على
هذا المعنى ايضا كما يقال البرودة مقتضى الطبيعة للماء مع انها لا توجد بمجرد طبيعة
الماء بل يحتاج الى حصول الشرايط وارتفاع الموانع   وان راعى جميع
القوانين له اي وان فرض رعايته او ألقى المعلم اليه المقدمات الصحيحة المرعية
فيها جميع قوانين المنطق والا فوقوف المتناهي في البلادة بالمعنى المفسر على
جميع قوانين الاكتساب مستبعد جدا فضلا عن رعايتها وعرض افكاره عليها
كما سياتي له وسياتي هنالك كلام منافيا له وعليه   لعدم تفطنه
له تعليل الاخطاء بعدم التفطن كانه اشارة منه الى انه انما يتصور الاخطاء
في الافكار التصديقية لا التصورية فافهم   وتاخير الغواية له يعني اذا كان

منع الغباوة بالاخطاء في الانتقال بعد رعاية الطريق والاصابة فيه ومنع الغواية
بالاخطاء في رعاية الطريق كان الغواية متقدمة على الغباوة فاخرها لما ذكره
ويمكن ان يقال ان مراده ان الغباوة اقوى من الغواية في المنع عن المطالب الكمالية
كما يظهر من تفسيرهما والطريق المعتاد هو الترقي من الادنى الى الاعلى لكن راعى
مجانستها الهداية بحسب اللفظ والمعنى كما لا يخفى فعكس الترتيب المعتاد وقد يعكس
الترتيب المعتاد لغرض آخر ويعد من المحسنات البديعية ويسمى تتميما كما في قوله تعالى
لا تأخذه سنة ولا نوم فان نفي السنة اعلى من نفي النوم فعكس الترتيب للتتميم
ان الاعلام يتعلق بالامر الخارجي اراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة العلمية
من حيث هو صور بدلالة مقابلته بالصورة ولان الامر الخارجي المعتبر في معنى الخبر هو هذا المعنى
على ما مر تحقيقه فيما سبق ثم الظاهر المتبادر من عبارته ان الفرق المذكور بين الاعلام
والالهام مبني على القول بان الحاصل من الشيء سواء كان كليا او جزئيا انما هو الشبح
والمثال منه لا حقيقته على ما هو المشهور والمرتضى عنده رح وان امكن تمشية كلامه
على القول بان الحاصل في الماهيات الكلية هو نفسها لا امثالها على ما هو الحق والمرتضى
عند الشريف على ما سيجيء بان يقال الماهية لها اعتباران من حيث هي هي ومن هذه
الحيثية يقال لها امر خارجي ويتعلق بها الاعلام ومن حيث هي في الذهن وآلة لملاحظة
نفسها ومن هذه الحيثية تسمى صورة ذهنية ويتعلق بها الالهام ولا شبهة ان الفرق
الاعتباري كاف فيما قصده وحاصل الفرق وهو ان المراد من الاعلام والالهام
وان كان شيئا واحدا باعتبار المآل وهو اعطاء الصورة الحقة الصادقة فيجوز
بهذا اعتبار تعلق كل من الاعلام والالهام بكل من الحق والصدق الا ان حصوله في الاعلام

اعتبر فيها التعلق بالامر الخارجي بحسب الوضع وخصوصية الالهام اعتبر فيها التعلق بالصورة
فاقتضى هذا الاعتبار ان يتعلق كل منهما بخصوصه بما يناسبه من الحق والصدق بحسب هذين
الاعتبارين فيناسب ذلك ان يوقع الاعلام بمعنى ايقاع الاعلام على الحق ان يطلب الاعلام
للشيء الخارجي على وجه يكون صورته صورة حقة فمعنى اعلام الحق اعلام الشيء الخارجي الذي يكون
صورته صورة حقة والحق ليس معلما به في الحقيقة ففي العبارة نوع مسامحة ويجوز ان يكون الحق
صفة للقول ويكون المراد ح اعلام مضمون الحق ويدل له على حذف المضاف وح يتم الكلام
بلا مسامحة فحاصل كلامه في المخلص الاول انه خص الاعلام بالحق مع ان يراد به التعبير عن المعلم به حقيقة
ولم يوقع على الصدق على هذه الارادة لان بين الاعلام والحق مناسبة في الجملة باعتبار احد
الامر الخارجي في كل منهما على وجه الاولية بوجه وليس مراده ان المعلم به حقيقة هو الحق اذ الحق
صفة العقد والاعلام على ما ذكره لا يجوز ان يتعلق به بعض الحق والاعلام وان كانت مناسبة
في الجملة لكن لا على ذلك القدر الذي يصح بها تعلق الالهام بخلاف الالهام فان المناسبة بينه
وبين الصدق قوية اذ الملهم في الحقيقة ليس الا الصورة فتعلق الالهام حقيقة بالصدق
الذي هو صفة الصورة ولهذا قال في الاعلام فناسب ذلك آه وقال في الالهام فاقتضت
آه اشارة الى المرتبة الرابعة آه المرتبة الرابعة وان كانت ملكة استحضار النظريات
وما في حكمها من التجربيات والحدسيات وامثالها تصورية كانت او تصديقية الا ان
المص خص بالذكر الحق والصدق الذين يختصان بالعقود لان المطالب التصديقية اهم
من التصورية او لاشتمال التصديق على التصور فيكون المرتبة الرابعة مشارة اليها
بتمامها بل لكلها واحد آه وهو يحصل صورة الشيء في النفس لكن ذلك انما يكون في مادة
يتصادق فيها الاعلام والالهام وليس المراد باتحاد المال التلازم في الوجود اذ لا تلازم

بينهما

بينهما كما يظهر من تعريفهما فيتكرر كل منهما اي باعتبار ذلك المآل الواحد الذي يتضمنه
كل منهما فانه ان اعتبر ضم الالهام الى الاعلام يتكرر الاعلام باعتبار هذا المآل وان
عكس الاعتبار يتكرر الالهام وليس مراده ان الالهام والاعلام يتكرر كل منهما على حدة
مع تكرر صاحبه كذلك كما توهمه اللفظ لان هذا غير مستفاد من كلام المص قطعا وانما
المستفاد تكرار المآل الواحد المعبر عنه تارة بالاعلام واخرى بالالهام فظاهر انه
لا يقتضي تكرار كل منهما بانفراده بل الالهامات المتتالية نفسها الاعلامات المتوالية
وانما فكوهما معا وان كان المقصود وهو تكرر المآل الواحد يحصل باحدهما تنبيها على
ان اعتبار التكرر مما يأتي في كل من الاعلام والالهام بارجاع الاخر اليه ان قلت
غاية ما يستفاد من عبارة المص تكرر ذلك المآل الواحد فمن اين يستفاد توالية و
سالة قلت المتبادر من التكرر عند الاطلاق هو التتالي والتوالي خصوصا اذا
وقع في المقام الخطابي لا يقال الالهام غير صادق على اعلام المخزون المكتسب لانه
اعلام بطريق الاكتساب لانا نقول هو اعلام ايضا لا بطريق الاكتساب بالفعل حين الاعلام
بتذكير المخزون المكتسب ولا يصدق عليه الالهام وفيه اشعار آه فيه اشعار بان
كلام المص لا ينبئ في اثبات هذا المطلب على ما يدل عليه قوله عليه السلام ما تقرر في الحكمة الا انه
لا يخلو عن الاشعار به فان دعوى كون الصور العقلية مخزونة في العقل الفعال يتضمن دعوى
كون النفس الناطقة مستلزمة للخزانة مطلقا ودعوى كون تلك الخزانة هو العقل الفعال
وكلام المص واكل يفي بنوع دلالة على الدعوى الاول على ما بينه الشريف لكن لا دلالة له
على الدعوى الثاني الا مع ملاحظة ما تقرر في الحكمة ولذلك قال على ما تقرر في الحكمة وربط
الشريف بيان الدعوى الثانية وادرج في كلامه كلام الشارح فهذه الدعوى ويمكن

ان يقال ان في كلامه ايضاً اشعاراً بالدعوى الثانية حيث اثبت تلك الاعلامات التي
يكون بلا تجشم كسب جديد من المبدأ الاول وذلك لانه لا يجب عن الاشعار بان في ذلك
الجناب خزانة يحفظ فيها الصور العلمية فما بين تلك الاعلامات وما هو في جنابه مقدس
عن شائبة المادة فليس ذلك الا عقلاً محضاً واما ان ذلك العقل هو العقل الفعال
بخصوصه فلما تقرر في الحكمة ففي كلام المص نوع اشعار بالدعوى الثانية ايضاً وان
تمام اثباتها موقوف على ما تقرر في الحكمة وعلى هذا فالاحسن ان يرجع ضمير فيه الى قول
المص وينتقش آه لانه يدل على انتقاش تلك الاعلامات من ذلك الجناب المقدس الذي
يوصف عليه العقل الفعل ويلزم منه ان يكون في ذلك الجناب خزانة ففيه اشارة الى
مجموع الامرين معاً اي في عدم الجزء الذي هو تفسير كلام المص وحاصله فالمشعر
به يكون كلامه والا لم يتصور اعلام آه ان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الصور فيما
بين الاعلامات منطبقة في النفس والنفس لا تلتفت اليها فيكون غافلة عنها واذا التفت
اليها تكون مستحضرة لها ومشاهدة اياها قلت ليس الادراك الا تمثل الصورة
فما دامت متمثلة فيها لا يتصور ذهولها عنها كما لا يخفى على المتأمل الى تجشم كسب
جديد ان قلت من اين علم ان تلك الاعلامات التي يتوقف عليها حصول العقل بالفعل
لا يكون بالكسب الجديد قلت لما عرفت ان العقل بالفعل هو التمكن التام من الاستحضار متى
اريد بلا تجشم كسب فان الملكة لا تكون ملكة الا بعد كونها حالاً فتلك الملكة حالة كونها
حالاً لا بد من استحضار العلوم لها بلا تجشم كسب جديد ومما يجب ان يتنبه عليه ان ليس
المراد من الخزانة ما يتبادر الى الفهم من ان تلك الصور العقلية بعينها ينتقل من النفس اليها
ثم عند الاستحضار ينتقل بعينها عنها الى النفس لان ذلك بين الاستحالة بل المراد من الخزانة ان

يكون الصورة محفوظاً نوعها للنفس فيها بقاء مثلها وذلك بان يستعد النفس لان يفيض
عليها مثل تلك الصورة متى شاءت من غير تجشم كسب جديد من تلك الخزانة فكانها الصورة
الاول بعينها استردها منها كالمال المخزون واليه اشار بقوله ينعكس منها آه فالعقل ليس
خزانة للنفس مطلقاً بل بشرط استعداد خاص لها ومناسبة عقلية بينهما بها يتمكن من
استرداد الصورة بمثلها فانه ما دام يوجد ذلك الاستعداد يتمكن النفس من الاسترداد
فاذا زال بسبب من الاسباب لم يبق العقل خزانة لها وهذا معنى زوال الصورة عن الخزانة
التي يسمى بالنسيان بخلاف الذهول فانه زوال الصورة عن المشاهدة والالتفات مع
بقائها في الخزانة اي مع بقاء المناسبة المذكورة التي بها يسترد النفس الصور بمثلها
عن العقل وبعد العقل خزانة لها بسببها ويتخصص ان بقاء الصورة في الخزانة معناه البقاء
فيها وهي باقية بذاتها او يكون بانعدام ذات الخزانة او يكون بانعدام وصف كونها
خزانة والثالث هو المراد ههنا وعلى جميع التقادير يصدق ان الصورة غير باقية
في خزانة النفس وهذا الذي ذكرته اشار اليه الشيخ في الاشارات وصرح به الطوسي
في شرحه وصرح به ايضاً الشارح في المحاكمات بل اكثر الكتب الحكمية مشحونة بذكره قال
الشيخ في الاشارات بعد اثبات المراتب الاربع النظرية وبعد بيان حالتي النفس بالنسبة
الى مشاهدة الصور المعقولة وغيبتها فبين ان ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور
المعقولة بالذات اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد الخاص للاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي
العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان او لا كان المرآة كانت تحاذي
بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس

وبهذا انما يكون ايضاً اذا اكتسب ملكة الاتصال قال المحقق قوله اذا اوقع آه اشارة
الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفس مدركة لها دون سايرها والاحكام
الخاصة هي علل الاستعدادات من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك ثم قال قوله وهذا انما
يكون الخ اشارة الى السبب الذي يختلف به حالة الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما يكون لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء
من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة
يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها وقال الشارح
في المحاكمات جميع المعقولات مرتسمة في العقل الفعال فادراك النفس بعضها منه دون
بعض لاستعداد خاص بها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها
عنه الى شيء آخر اي الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء
ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال
ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال ثم لنا في هذا المقام
بحث قوي وهو ان النفس كما لها ملكة استحضار العقليات الصادقة كذلك لها ملكة
استحضار الكواذب لانها كما تحكم باحكام كلية صحيحة كذلك يعتقد اعتقادات كلية
فاسدة وربما تذهل عنها وتسترجعها بلا اكتساب ولو كان الاستحضار بلا كسب
جديد يستلزم كون العقل الفعال خزانة الصور المستحضرة للنفس يلزم ان يكون العقل
الفعال متصفة بالصور الكاذبة مع ان قواعدهم تقتضي ان يكون ذاته مبراة عن

شائبة

شائبة النقص والقوة غير كون وجوده من الغير فانهم يقولون ان العقول المجردة عن المادة
ذاتا وفعلاً كاملة بالفعل ليس لها في القوة شيء ينتظر اليه وتصوراتها كاملة وتصديقاتها
حقة يقينية لا تتصور في علومها صور فاسدة فلا يصلح ان يكون العقل الفعال خزانة النفس الا
في الصور الصادقة فما حال الصور الكاذبة المذهول عنها الحاصلة بالاسترجاع بلا تجشم
كسب جديد ولما حال هذا الاشكال في خلدي وكان اخدع عن نفسي بالاقناعات وقعت
على رسالة لمولانا عماد الدين الكاشي اورد فيها عدة اشكالات حكمية ارسلها الى المولى
قطب الدين الشيرازي طالباً عنه وجه دفعها ومن جملتها هذا الاشكال ووقفت ايضاً
جواب القطب عن تلك الاشكالات فلما طالعت جواب القطب في دفع هذا الاشكال
وجدته مما لا يروي الغليل ولا يشفي العليل وقد عرفت ان هذا الاشكال قد كان من
قديم الايام متداولاً بين فحول العلماء العظام من لغ عصبة الحق من عطفي وبعثني للطالبين
شغف وعطف ان اشمر ساق الجد في تحقيق الحق وتصديق الصدق فلنذكر قبل الشروع في
تحقيق المقام جواب هذا الفاضل بتبيين فساده ليتضح لك ما اذكره بوجه سداده فان
الشيء يعرف باضداده وتحقيق الحق بابطال الباطل وافساده فاقول بالله التوفيق
ومنه الهداية الى سواء الطريق قال القطب الشيرازي لما كان العقل الفعال مشتملاً
بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل على ما بين في موضعه وهذه الاعتقادات
الكلية الفاسدة معقولات خرجت الى الفعل فيجب الاشتمال العقل الفعال عليها بالفعل
لاشتماله بالفعل على كل معقول يخرج الى الفعل سواء كان حقاً او باطلاً لان ادركات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرهما كلها على ما قال في الاشارات نقش
ورسم عن طابع عقلي لان بجهات القوة الى الفعل عقل منصور تصور جميع المعقولات

فينطبع منه فيها بعض الصور بحسب استعداداتها وايصا لها بذلك العقل ولان العقل
لما كان علة لخروج ذلك المعقول الفاسد وهو يعقل ذاته تعقلاً تاماً والعلم التام بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فيكون هذا المعقول لكونه معلولة متمثلاً له وان كان فاسداً انتهى
كلامه اقول التبس هذا الفاضل حصول الصورة الاذعانية المنصفة بالمطابقة او
عدمها بحصول الصور الساذج لتلك الصورة الاذعانية والاشكال انما هو في الاول
فلا يندفع الاشكال بحصول صور الاذعانات الكاذبة في العقل الفعال اى تصور الاحكام
الكاذبة تصوراً ساذجاً بدون ان يحصل فيه تصديقات كاذبة فان شئت الجواب
الصحيح والحق الصريح مطابقاً لما يقتضي قواعدهم ويبتني عليه مقاصدهم فاستمع لما
لديك وتحقق ان احدث الفطانه يديك قال الشيخ الرئيس في رسالة له في بيان
انفساخ الصور الموجودة في النفوس البشرية المخالفة للحق بعد الموت اعلم ان
الصور المحالة لا يمكن ان يكون موجودة في الامور الدائمة السرمدية والعقول
الفعالة فان العقول الفعالة تعقل الاشياء من حيث انها لوازم ذواتها وهي
عاقلة لوجودها ولوسايط ومقدمات لوجودها وكل امر لزم امراً موجوداً
بالفعل فهو لا محالة يكون موجوداً بالفعل فان لزم العقول الفعالة امر محال يجب
ان يكون موجوداً بالفعل والتالي محال فيبقى ان لا يلزمها امر محال ولا يعقلها
اذ قلنا انه يعقل ثم قال والنفوس البشرية لا يدرك شيئاً من الاشياء
الا بتوسط الحس والتخيل بل اقول انها لا يكون صورة معقولة الا بعد ان يكون
تلك الصورة محسوسة او متخيلة واما ادراكها لذواتها فلا يكون بتوسط الحس والتخيل
وذلك نوع آخر من الادراك يعرفه في موضعه فاذا تخيل القوة المتخيلة صورة ما محالة

او غير محالة تعقل فيها العقل فعله الخاص وصيرها معقولة فاذا لم يتوسط التخيل لم
يحصل البتة صور مخالفة للحق في العقل وحصولها انما يكون بتوسط التخيل و
الحس والوهم فان للوهم فيه تأثيراً ايضاً ثم قال وخزانة المعقولات كلها
العقول الفعالة فاذا صارت النفس متصلة على العقول الفعالة فاض عنها الصور
المعقولة ما دامت متصلة فاذا اعرض عنها الى جنبة البدن والقوى البدنية اشتغلت
عنها بهذه الامور وكلما كانت الصور المعقولة زائلة عن النفس اى كانت النفس
لا يدركها طالعت خزانة المعقولات فادركت منها تلك الصور بل فاضت عليها
بتوسط العقول تلك الصور من عند واهب الصور كما ان القوة المتخيلة مهما
لم يكن مدركة لصور المتخيلة طالعت خزانتها فادركت منها تلك الصور المتخيلة
فمهما كانت هذه الصور المقابلة للحق زائلة عن النفس راجع النفس وحصل هذه
الصور بواسطة التخيل الجديد فاذا فارقت البدن وبطلت القوة المتخيلة
بطلت عنها هذه الصور ولا يمكن ان يحصل فيها كرة اخرى بواسطة التخيل
اذ ليس التخيل موجوداً واذا ثبت هذا فصح ان الصور المقابلة للحق ينفسخ عن
النفس الناطقة بعد الموت وانما لا يفيض هذه الصور على النفس كرة ثانية
بعد الموت كالصور الحقة لانها غير مناسبة لذات النفس والبارى لا يحصل منه
الشر الا بالعرض لضرورة وكان يفيض عنه هذه الصور المخالفة لضرورة التخيل
فاذا بطل التخيل بعد الموت وجب ان لا يفيض عنه والصور الحقة يفيض عنه
اذ هو خير فاذا تمهد ما ذكره الشيخ فاقول قد عرفت فيما سبق ان ليس معنى كون
العقل الفعال خزانة للنفس الا حصول استعداد خاص للنفس مناسب لما يفيض

عليها وبه يسترجع المعقولات متوجهة الى جانب الفياض وبه يثبت المناسبة المخصحة
والاتصال العقلي والمحاذات المعنوية بينهما فيفيض بها منه عليها معقولاتها الغائبة
عنها عند اقبالها اليه وذلك قد يكون بكون تلك المعقولات ثابتة في العقل ايضا كما
في الصور الحقة وقد يكون لا بثبوتها فيه كما في الصور الباطلة فان كانت حاصلة فيه
ايضا تفيض منه بلا شرط توسط تخيل جديد لانها صور حقة وخير محض وصدور الخيرات
مقتضى بالذات للعقول الفعالة عند حصول الاستعداد والاستعداد لفيضان الصورة
الحقة بعد غيبوبتها متى ما شاءت بتمكن الهيئة التي تحصل للنفس بسببها اتصال الى العقل
الفعال فينعكس منه عند حصول ذلك الاتصال بعد تمكن سببه الصورة الحقة الموجودة
فيه بلا توسط تخيل جديد كمرآة واقعة في مقابلة مرآة اخرى بلا حيلولة بينهما و
ان كانت في اول حصولها بدون تلك الهيئة موقوفة على التخيل لان التخيل من
معدات حصول تلك الهيئة وان لم تكن حاصلة فيه كالصور الباطلة تراجع النفس
التخيل الجديد عند اقبالها الى جانب الفياض لفيضان تلك الصور الباطلة بعد
الغيبوبة وانما تراجع التخيل لان تلك الصور الباطلة كانت للنفس من جهة التخيل فكلما حصلت
في النفس لا تكون الا من جهته فملكة استحضار النفس للصور الباطلة لا تكون الا بتكرر التخيل
فيكون النفس بذلك متعودة للاستحضار بسببه فكلما يريد استحضارها اقبلت الى جانب الفياض
مع رجوعها الى التخيل الجديد لانه من شروط الفيضان فلا يتم الا به فكان التخيل جزءا
من سبب الصور الباطلة ولا يلزم من الاحتياج الى التخيل الجديد الاحتياج الى الحس الجديد
فظهر مما ذكرنا ان فيضان المعقولات الحقة الى مرآة الناطقة من طابع عقلي في مرتبة
العقل بالفعل عند الاسترجاع انما هو بالانعكاس من الصور الثابتة فيه وانما فيضان

الصو

الصور الباطلة منه اليها فانما هو بالاحداث والايجاد بشروط حادثة من غير
وجودها وثبوتها فيه كسائر الاعراض النفسانية الحادثة في النفس الفائضة منه
بشروط حادثة من غير اتصافه بها وان كان فرق بينهما بان لا وجود عيني
للصور بل هي موجودات ذهنية فقط بخلاف سائر الاعراض النفسانية وبان
العقل الفعال خزانة لتلك الصور بمعنى انه تمكن في النفس هيئة مناسبة لتلك الصور
تقتدر بها الى استرجاعها والاتصال بها اليه والمراجعة الى ما هو شرط افاضتها
فيصدر تلك الصور لحصول الاستعداد والشرط في فيضانها فتحصل للنفس
بسبب تمكن الهيئة استحضارها متى ما شاءت اي استحضار مثلها لا استحضار شخصها
بعينها على ما عرفت سابقا وبهذا الاعتبار عد العقل الفعال خزانة لتلك الصور
كما جعلت خزانة للصور الحقة وان كان فرق بينهما بان امثال الصور الحقة محفوظة
فيه وينعكس منها امثال اخر الى مرآة الناطقة بخلاف الصور الباطلة فانه لا عين
ولا اثر منها فيه على ما حققته فمعنى كونه خزانة كونه بحيث يفيض منه امثال الصور متى ما
استرجع النفس واقبلت اليه سواء حصل امثال تلك الصور فيه ايضا فينعكس منه
اليها امثال اخر ام لم تحصل والحيثية المذكورة كافية في اطلاق الخزانة عليه
وما دامت تلك الحيثية باقية صح كونه خزانة وما اشتهر بعض كلماتهم من ان المعقولات
الغائبة عن النفس حاصلة في العقل فيجب ان تحمل على المعقولات الحقة او تحمل على ما
يقولونه من ان كل معلول خارج الى احد الوجودين فهو مندرج في علته من حيث انها
متعلقة له تعقلا لصوريا ساذجا وهذا هو الذي نشأ منه غلط العلامة الشيرازي
وانت اذا احكمت ما تلوناه عليك فراجع الى عقلك ليحق الحق ويبطل الباطل

وانما بسطت القول في تحقيق هذا المقام وتلخيص ذاك المرام لانه مذلة اقدام الفحول
والعذر عند كرام الناس مقبول ولما وسم فيها اي في المراتب الاربع من المعاني
التي يشتملها القرائن الاربع المذكورة اولا وفي بعض النسخ لما رسم بالراء وما لهما
واحد معناه لاستعداد علم آه اقول الظاهر ان مراد المحشي ايراد قوله
لا علم لنا الا ما علمت ولا دراية الا ما الهمت ايقاعه في حيز التعليل لقوله فتتفق
آه على ترتيب العلل فكانه قال انما نبتغي منك الاعلام والالهام لانك الذي
اعطيتنا فينا من العلم والدراية فاللائق بحالنا ان نسأل المزيد منك لا من
سواك وفيه اشارة الى الكسبي من ان شيئا من المزيد بسبب الاخير من حاصل للنقص
وانما سأل كمالها وقوله انك انت العليم اما تعليل له ايضا على اتم وجه
واكمله واما تعليل لقوله لا علم لنا لكن ان رجح لما اهتم به رعاية الاشارة الى
المراتب حمل كلامه على تكرار الاشارة وارتكب على ما تكلفه من حمل العلم على
استعداده وحمل الالهام على الآثار العلوم البديهية مخالفا للاصطلاح المشهور
فيصح انه اراد في الاول الآثار النظريات بلا اكتساب وكل في ذلك لا يخلو عن تكلف
كما ترى وانما ارتكبه لان القرائن الثماني تكون متماثلة متشاكلة على وجه
ينظر كل منها الى ما يقابله على الترتيب فيكتسي الكلام في زيادة رونق وبهاء
وحسن منظر ورواء كما لا يخفى على من يطلع السر واخفى وانما سالتك آه تعرض
للاستعداد مع ان التعليل لا يخلو عن التعلق بها لانها كانت تتمة لسؤال الهداية
وتبعا له غير اصل في الاشارة فلم يتعرض لها او اكتفى بذكر الهداية عن ذكرها
وقوله لانحصار العلم آه بناء على ان لام التعريف الداخل في خبر المبتدأ احمل على

الاستغراق في المقام الخطابي فيفيد الحصر على ما حقق في موضعه الاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة آه الحكم يطلق في اصطلاح اصول الفقه على خطاب الله تع المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وقد يطلق على ما ثبت به من الوجوب والحرمة و
الاباحة والمراد هنا القضايا التي يشتمل عليها اذ الشريعة هي الطريقة الثابتة المثبتة
بخطاب الله تعالى لا نفس الخطاب ولا نفس الوجوب والحرمة وامثالهما نعم لفظ الشرع
عليهما ثم الشرايع والنواميس يختصان في الاكثر بالاعمال وان كان الشرع في الاصطلاح
اسم لكل ما شرع اي بين بالشرع سواء تعلق بالاعتقاد او بالاعمال اذ كونها شرعية
اظهر واقوى لان ثبوتها في انفسها ليس الا بالشرع كما ان معلوميتها كذلك بخلاف العقائد
فان بعضها وان كان يتوقف العلم بثبوته على الشرع لكن لا يتوقف ثبوته في نفسه عليه
كالمعاد الجسماني ورؤية الله تعالى في الدار الآخرة وغيرهما من العقائد التي لا مجال
الى اثباتها الا من طريق الشرع بالاعمال الظاهرة اي الصادرة من المكلفين و
تقييدها بالظاهر لاخراج الاحكام المتعلقة بالملكات من جهة كونها مردودة او مقبولة
لان تعلق الاحكام بها ليس الا من جهة آثارها فهي اعمال ظاهرة واما الافعال المتعلقة بها
من جهة تحصيلها وازالتها كالافعال المخصوصة التي يراد بها من يريد تبديل الاخلاق
كالمتصوفة من المليين وكالاشراقيين من الحكماء فليس الحكم بالمعنى المراد هنا متعلقا
بها اذ ليس تلك الافعال جزءا من الشريعة وان لم يسهها بل رمزت اليها لمن كان له قلب
او القى السمع وهو شهيد على حلها بل كلها اي على اشتمال حلها اشتمال الحمد على الكل
باعتبار كون الموارد الثلثة موردا له وان كان على سبيل البدل وكون بعض موارد
الجوارح كافيا في الموردية كالبصر فقط في مطالعة صنع الله تعالى بخلاف الشكر فانه

معتبر فيه مورد الجوارح بجميع افراده على ما مر تحقيقه ولذا اشتمل على الكل فانهم
كان الاول نظراه يعني كانه نظر في معنى الحمد والشكر اولا الى معنى الحمد فقط فحكم
باشتمال الحل ثم نظر الى معنى الشكر فقط باشتمال الكل بالاضراب فلزم منه توزيع معنى
الحمد والشكر على الحل والكل بلا منافاة الاضراب له اى على الغباوة المقتضية
للكسل كانه اشارة الى تقصير الشارح في بيان الاشارة الى المرتبة الثانية حيث
لم يذكر الغباوة فذكرها لاتمام البيان واما اقتضاء الغباوة الكسالة فلان الغبي
لا يدرك ما ينبغي ان يحمل كل باب فيلزمه الكسالة بمقتضى طباعها اى ذاتها وجوهرها
لا بمعنى صورتها وغير ذلك من معاني الطبع والطباع المشهور في عرف الحكماء
بالجنسية اى في التجرد المراد من الجنسية ههنا المعنى اللغوي لا الاتحاد في الجنس وهو
المناسبة بين الشيئين في معنى باستعمال الشرايع اه استعمال الشرايع التي
هي القضايا المتعلقة بالاعمال الظاهرة عبارة عن العمل بموجبها المشتمل آه
اشارة الى ان المرتبة الاولى من القوة العملية مشار اليها بقرينة الحمد والشكر
كما ان قوله وذلك لا يتم آه اشارة منه الى ان المرتبة الثانية منها مشار اليها
بقرينة الالهام والاعلام واما المرتبة الرابعة منها فصرح الاشارة اليها
بقوله اشار آه وهو تحلى آه ان قلت المرتبة الثالثة والرابعة ليستا
ما يتعلق بالاعمال فلا وجه لجعلها من مراتب القوة العملية قلت مرتبة الادراك
مطلقا ليست الا من كمال القوة النظرية لكن اذا حصلت باعداد القوة العملية تعد
من مراتبها على وجه التوسع عقيب ملكة الاتصال اه حصل ما هو بمنزلة العقل
بالفعل في القوة النظرية من مقدمات المرتبة الرابعة او من لواحق المرتبة الثالثة

في هذه القوة وجعل المرتبة الرابعة فيها ما هي الغاية القصوى من كمال الانسان وهو
ملاحظة جمال الله تعالى اه في هذه الدار ولا يمكن ان يحصل هذه المرتبة في مراتب القوة
النظرية بمجردها في هذه الدار بل الغاية القصوى فيها في هذه الدار دوام مشاهدة
الجميع ان امكن واما في الدار الآخرة فيؤول كمال المستفاد ايضا الى الغاية القصوى
من مراتب القوة العملية ويمكن ان يقال ان المرتبة الرابعة في القوة العملية هي ملكة
الاتصال الا انه جعلها ما يترتب عليها على التوسع لكونه الغاية المقصودة منها
بل من المرتبة الثالثة والانفصال عن نفسها اى عن لوازمها التي يعلم بارتسام
صورة منها فيها واما الانفصال عن نفس ذاتها فمما لا يمكن لان النفس لا تكتنف عن
نفسها في حال من الاحوال وعدم الغيبة عنها علمها بها فلا ينفصل عن نفس ذاتها
بالكلية وهو ملاحظة آه ملاحظة الجمال والجلال وان كانت حاصلة في المرتبة
الثالثة لكنه لا بطريق قصر النظر آه فيتجلى آه اى بحسب الاستعداد الجبلي والكسبي
بتهذيب الظاهر والباطن بحسب كماله ونقصانه فلا يلزم من الاتصاف بعالم الغيب التجلي
بجميع الصور الادراكية والاسرار الالهية الغيبية مما ارتسمت فيه مسامحة لان
علوم المبادي اى العقول الفعالة علوم فعلية حضورية لا ارتسامية وان كان
علوم سائر النفوس ارتسامية ويجوز ان يكون الكلام على التشبيه او التغليب لان
النفوس الكاملة المجردة عن الابدان وكذا النفوس الفلكية لنفس الكمالات ايضا
على النفوس الناقصة المستكملة وبهذا اشاعة النفس للنفس المذكور في الاحاديث النبوية
اى بل ترى كل وجود اى شاهد بعين اليقين لا بعلم اليقين فقط الذي يحصل بدون
التزكية والتنقية ايضا والذي طلب ابراهيم عليه السلام بقوله ارني كيف تحيي الموتى

اذ لا شبهة ان ابرهيم عليه السلام كان موقنا حين سؤاله الرؤية انا احياء الموتى
منه تعالى ولا شك ان هذه الرؤية اقوى واجل مما قبلها لان المفهوم منه الاستغراق
فقط مجوزا ان يكون العلم المستغرق من الغير ولذا اوردها بحرف الاضراب
اختصارا لما ذكره في شرح مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات قال الطوسي
العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود
وكل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه وصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه
الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه ثم
انه يرى ان هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها
الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته واذ لا وجود ذاتيا لغيره فليس هناك ذوات
متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله
اله واحد انتهى اقول معنى قوله فليس هناك اي في مرتبة المبدئية فلا غبار
ح في التفصيل بقوله واذ لا وجود الخ والاستشهاد بالاية اعلم ان معالجة الابدان الخارجة
الشخصية انما يبتدأ بالامور المعينة في تنقية الاخلاط الفاسدة الردية المحتقنة
في الباطن كالاشتغال بانواع التدابير المتخصصة لها ثم بتنقية تلك الاخلاق الردية
الردية ثم التخلية بالاخلاط الصحيحة ثم تحصيل ملكة تحصيل تلك الاخلاط حتى تأمن
عن النكس ثم التجلي بالمزاج الصحي الحاصل بتلك الملكة وقس عليه معالجة امراض النفوس

فتهذيب الظاهر

فتهذيب الظاهر بمنزلة التدابير وتهذيب الباطن بمنزلة تنقية الاخلاط والتحلي بالصور
القدسية بمنزلة تحصيل الاخلاط الصحيحة وملكة الاتصال والانفصال بمنزلة تحصيل
ملكة تحصيل الاخلاط الصحيحة وملكة الاحتساب عما يوجب ردائتها وملاحظة جمال
الله وجلاله بمنزلة المزاج الصحي الاعتدالي المستهلك فيه الاخلاط الاربعة
بانكساره عن صرافة كيفياتها الاربعة فحاصل المراتب العملية تركه وسعة
وتحليه وتخليه عما سوى الله تع فهم المتكلمون اي هم الطائفة الذين سموا
في هذا الدين بالمتكلمين لا الطائفة الحادثة في هذا الدين بعد حدوث علم
الكلام والا فهم المشاؤن واياك ان تفهم منه ان المشائين لم يقولوا بنبوة
الانبياء لان هذا بهتان عظيم وافك قديم فان كتب المشائين مشحونة باثبات
النبوة بل النبوة على اصلهم مما يجب صدوره في سلسلة الكائنات على
ما يظهر من مطالعة كتبهم فان اردت ان تعرف حقيقة الحال فاستمع لما تتلى
عليك من المقال ان المشائين هم الطائفة الذين كانوا يترددون الى ان جناب
افلاطون الالهي ويأخذون منه العلوم الحكمية بالمباحثة والمدارسة دون الرياضات
والمجاهدات والاشراقيون هم الذين كانوا يأخذونها بطول الخدمة والاقامة
في جنابه بانواع الرياضات الشاقة والعزلة والخلوة ودوام التوجه الى
عالم الغيب وافلاطون كان ممن يظن بنبوته على ما ورد في بعض الاحاديث
من ان افلاطون كان نبيا جهله قومه وايضا كان افلاطون تلميذ سقراط الذي
كان من الانبياء على ما صرح به الشهرزوري في تواريخ الحكماء وصرح به ايضا
ابن سينا في بعض كتبه وايضا سلسلة سقراط ينتهي الى لقمان صاحب داود عم

بحث في تكفير الحكماء فان بعضهم من الانبياء عليهم السلام

وفيثاغورس صاحب سليمان عليه السلام وبالجملة سلسلة الاشراقيين والمشائيين
كلهم ينتهي الى اصحاب السفارة وهم يدعون انهم اخذوا الحكمة من اصحاب
السفارة ومن جملتهم داود وسليمان الى ان ينتهي الى هرمس الهرامسة و
الى شيث النبي عليه السلام المسمى في اغاثاذيمون واذا كان حالهم كذلك
فكيف يظن بهم انهم لم يا[تهم] موالاة من ملل الانبياء ولو سلم ذلك فلا يلزم منه
ان لا يقولوا بهم لان نبوة الانبياء غير محمد عليه السلام كانت خاصة
بطائفة طايفة على قدر حاجة تلك الطائفة الى الاشياء وطائفة
المشائين كانوا يعرفون ما يجب ان يعلم ويعمل بالنظر والاشراقيون
بالتوجه فلا جرم لم يرسل اليهم الانبياء بل وصلوا الى الله تعالى
بالنظر او التوجه الى جناب الغيب والتوصل الى الله تعالى بدون الانبياء
مما لم يستنكر امكانه بل وقوعه والعلم بذلك اويس القرني فانه كان
واصلا قبل وصول دعوة نبينا اليه وبعد وصوله التزم شريعته
لان رسالته كانت عامة لكافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس فلا يلزم بعدم التزام المشائين والاشراقيين لملة من
ملل الانبياء الذين لم يعلم لهم نبوتهم عدم قولهم بنبوتهم حتى يجترأ على تكفيرهم
ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم لكن لا نسلم انه يلزم منه تكفيرهم اذا لم يرسل اليهم
هذا حال من مضى من الحكماء قبل ظهور الاسلام الى الدين المحمدي واما الحكماء
الاسلاميون الذين وافق زمانهم الدولة المحمدية وهم ايضا ملتزمون
بشريعته ومقتبسون من انواره كثابت بن قرة والكندي والفارابي

والفارابي

والفارابي وابن سينا وامثالهم وكلهم ملتزمون توفيق الحكمة للشريعة فالحذر
كل الحذر ان ينسب الحكماء مطلقا الى الكفر اتباعا للمتفقهة زماننا الذين
اخذوا دينهم من آبائهم الجهلة او من ائمة قرائهم السفلة ولذلك اذا
سمعوا ما لم يقرع اسماعهم منهم قالوا ما سمعنا بهذا في آبائنا الاولين
ولم تؤمنوا بما جاءهم من الحق المبين فانت اذا احكمت هذا المقال فلا
تكن من المقلدين الذين يهيمون في وادي الضلال لان الوهم له استيلاء
اي الوهم وان كان لا يدرك الا المعاني الجزئية الا ان النفس لما كان هي
المدرك بالحقيقة فيدرك المعاني الجزئية بآلة الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية
كان بسبب الفها بآلة الوهم قد تحكم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم
احكام المعاني الجزئية الماخوذة من الحواس فيقع الغلط في احكامها وهذا معنى
المعارضة بين العقل والوهم واستيلاؤه على العقل لا كونهما متعارضين في
مدرك واحد واستيلاؤه فيه عليه ونقول لما كان اكثر احكام النفس في
المعاني الجزئية الحسية بآلة الوهم كان اذا احكم المعاني الكلية المجردة يريد ان
يستعملها فيها ايضا لكثرة الفها به في احكامها فلا يطيعها فيها فيقع بين
حاكم العقل والوهم وهذا معنى المعارضة منهما ومعنى استيلائه على العقل
ان لا تخلص عن استعمال النفس اياه في الاحكام العقلية ومعنى المعارضة والاستيلاء
في التوجيه الثاني اظهر تلك المبادي هذا بناء على ان غالب الحال في المستفاد
ان يكون بالنظر على انه من غير مرة والا فالحاصل بالحدس القوي بل بالقوة القدسية
ايضا من المستفاد اذا لم يكن حصولها باعداد المجاهدات كما بين فيما سبق

فالوجه الثاني انما يتم بناء على غالب الحال في المستفاد اي من مقدمات البديهية
اشار به وبقوله براهين الى ان هذه القضية ليست من المسايل بل هي مقدمة
مذكورة في براهينها بتبديل الملل والاديان وعلى هذا التفسير يجوز
التبدل في العلوم الحقيقية بطريق فخر كسنوح دليل اقوى على خلاف ما ثبت فيها
لانه يجوز الخطاء في مسائلها اذ قد صرحوا بان البحث فيها على حسب الطاقة البشرية
ولذا لم يغير بعدم التبدل مطلقا او بالمطابقة للواقع لئلا يختص بالصوادق ولكن
كان عليه ان يقول لا يتبدل بتبدل الاوضاع ليعم الاديان وغيرها ويخرج
نحو العلوم العربية الا ان الامر فيه سهل اذ يمكن ان يفهم من قوله لا يتبدل بتبديل
الملل والاديان ان العلوم الحقيقية ما لا يتعلق بالاحكام التي فيها دخل لجعل جاعل
كما لا يخفى على من له ادنى فطانة بالتنبيه على بعض الامثلة العبارة الظاهرة
ان يقال بالتنبيه عليها ببعض الامثلة فكانه قصد بهذه المسامحة المبالغة في بداهة
تلك القضية بان الامثلة التي نبه بها عليها بديهية ايضا يكفي التنبيه عليها وبان
التنبيه على امثلتها يكفي في ازالة الخفاء عنها بلا تنبيه على نفس تلك القضية وبيان
عليها بيان سنقصده ثم هذا تصريح بما فهم من لفظ الاستعمال لانه يبنى على البديهية
وفيه ايضا تاييد لما سبق من تفسير القضايا بالمقدمات البديهية اي من
تلك المواضع فسر الضمير به لقصد الموافقة لقول الشارح الى غير ذلك من المواضع
فيحتاج ح الى تاويل في قوله انهم قالوا آه لصحة الحمل اما بجعل القول بمعنى المقول
او بتقدير المضاف اعني موضع انهم قالوا ولو ارجع الضمير الى الاستعمالات المدلول
عليها بقوله وكثيرا ما يستعملها لاستغنى عن تكلف التاويل الا انه لا يلايمه قول الشارح

الى غير ذلك ولذا ارجع الضمير الى المواضع وارتكب المسامحة في الحمل لانها مسامحة
سابقة اذا تصغرت انما شرط التصغر لتكثير السطوح المستلزم لكثرة التلاقي
المستلزمة لشدة الامتزاج المعدة للتفاعل المعد لفيضان المزاج من المبدأ قال الطبيب
القرشي ان تصغر الاجزاء شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان الشيخ
الرئيس معترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة
والرطبة واليابسة مع انها لا تصغر فيها انتهى كلامه اقول ليس مزاج الشخص الا
مجموع امزجة الاعضاء بشرط الاجتماع الخاص والوحدة الاجتماعية بينها بحيث
يلزم منه نوع التكافؤ والتعادل بينها حتى يحصل لها كيفية الصحة التي هي غير المزاج
بل هي من عوارضه وصحة الشخص عبارة عن صحة جميع الاعضاء وليس له صحة على حدة
غير صحة كل واحد من الاعضاء فاذا زال ذلك التكافؤ الخاص الذي هو شرط
في صحة المزاج وحدث تكافؤ اخر غيره باستحالة الكيفية المزاجية لعضو واحد
او اكثر او جملة الاعضاء في عرض مزاج عضوي يحصل لذلك العضو او الاعضاء
مزاج صحي فيكون الشخص مريضا فليس للشخص مزاج مغاير بالذات على حدة غير مزاج المجموع
الاعضاء ولا صحة له ولا مرض غير صحة الاعضاء ومرضها ولا صورة نوعية له
على حدة غير صور الاعضاء بل الشخص الحيوان مطلقا واحد بالاتصال والاجتماع
وحدة حقيقية للاحتياج بين اجزائه ولكونه متعلقا للمدبر الواحد الحافظ وحدته
بهذا يجب ان يفهم هذا المقام اي صورة آه والسؤال المشهور بلزوم الدور
مدفوع بان صورة كل منهما بتوسط الكيفية وان كان عروضها لها بواسطة المادة
لا بالذات بعد مادة الاخر للانكسار وليس صورة كل منهما بتوسط الكيفية فاعلا

محيلا لمادة الآخرى يلزم الغلبة بعد المغلوبية او الغالبية والمغلوبية معاً
في ان واحد وبالجملة الاستحالتان معلولتا علة واحدة بشرط اعداد صورة
كل منهما مادة الآخر للاستحالة بتماسهما تماساً يتم به الاستعداد فليتدبر
حتى الكسرت ليس لانكسار صفة للكيفيات في الكيفية لان الكيفية الواحدة
بالتشخص لا يعرض لها الاستعداد والانتقاص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار
عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط باستحالة المادة
فيها فمعنى قوله اي خرجت عن صرافتها كيفياتها وقوله واستقرت نوع كون
ونساخة متشابهة في اجزاء الممتزج اي يحصل في كل من اجزاء الممتزج
كيفية واحدة بالنوع فلا اختلاف فيها الا بحسب العدد لان كل جزء من اجزاء
الممتزج ممتاز عن الآخر فيكون الكيفية القائمة باحدهما غير الكيفية القائمة بالآخر
فالكيفية القائمة بالاجزاء الحارة عين الكيفية القائمة بالاجزاء الباردة بحسب
النوع بلا تفاوت في الواقع الا بحسب العدد وقس عليه الحال في الاجزاء الرطبة
واليابسة وليس الحال على ما زعم اصحاب الخليط من ان كل واحد من باق على
صرافة كيفيته الا انه يحس منه بكيفية متوسطة للمجاورة بينهما والتشابه ليس الا
بحسب الحس توسطاً ما بحيث يكون ما بينه وبين كل واحدة من غايتي المتضادين
اقل مما بين الغايتين وان كان نسبة المتوسط الى الغايتين على التفاوت اي
لا يلزم ان يكون المتوسط في حاق الوسط ولذا قيد بقوله توسطاً ما ثم اعلم ان
قيد التشابه والتوسط لا غناء باحدهما عن الآخر لان التوسط في الكيفيات جائز
بلا تشابه اجزاء الممتزج فيها بان يكون احدى الكيفيات في مرتبة قريبة عن احدى الغايتين

والاخرى

والاخرى في مرتبة بعيدة منها فلا تشابه حينئذ لا على مذهب الحكيم ولا على مذهب
الطبيب مع ثبوت التوسط وايضا يمكن تشابه الاجزاء الممتزجة في احدى الغايتين
فيمكن التشابه حينئذ بدون التوسط نعم قيد الوحدانية يغني عن قيد التشابه ولذا
لم يذكره الشارح وقال الشريف في الحواشي ان قيد التشابه مذكور في الكتب
المشهورة زيد به ان الاولى ان يذكر قيد التشابه ولا يكتفي بذكر ما يغنيه كما ذكر
في الكتب المشهورة اذ هو اظهر في كشف مفهوم المزاج وقال في حاشية اخرى
ان المراد بالتشابه ان يكون لكل من اجزاء العناصر المزاج قدر ما كان للاخرى
من مراتب التوسط وحدانية اي يحصل الوحدة فيما بين المتضادين المنفعلتين
ووحدة اخرى فيما بين المتضادين المنفعلتين فالوحدة متعددة بتعدد التضاد
فعلى قولهم فيحصل في العناصر الاربعة كيفية واحدة وهي المزاج معنا كيفية حاصلة
من الكيفيتين المتضادتين بارتفاع التضاد اما بارتفاع المتضادين بالكلية او
بانكسار سورتهما على اختلاف المذهبين فالوحدة معتبرة بحسب اتحاد التضاد
فالتضاد في العناصر الاربعة اثنان فالوحدة حينئذ اثنان فالمراد من قولهم المزاج
كيفية واحدة نفي التضاد فقط ولا يتعلق غرضهم بان تلك الكيفية الواحدة بحسب
عدم التضاد واحدة او اثنتان واياك وان تذهب وهمك الى ان الكيفية
المزاجية واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة في الاجزاء الممتزج
تستمر تلك الوحدة بالقياس الى غاية الحار وتستحر بالقياس الى غاية البارد
وتستيبس بالقياس الى غاية الرطوبة وتسترطب بالقياس الى غاية اليبوسة لان
ذلك مما لا شبهة في بطلانه اذ الكيفية المزاجية من انواع الكيفيات الاربع العنصرية

كما قال الشيخ في النجاة ان العناصر اذا امتزجت تكون صورها الذاتية محفوظة
واما كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من حد الصرافة
والسورة انتهى ويفهم منه ان المزاج كيفية متكسرة من تلك الكيفيات الاربع و
لا شبهة في ذلك ان المتكسرة من الحرارة والبرودة غير المتكسرة من الرطوبة او
اليبوسة والا يلزم ان يكون درجة واحدة بين غايتي الحرارة والبرودة هي
بعينها ايضا درجة واحدة بين غايتي الرطوبة واليبوسة وهذا مما لا يخفى استحالته
وبالجملة الكيفية الواحدة لا يكون متوسطة بين الكيفيات الاربع بل لكل من المتضادين
متوسطة مخصوصة تكون تلك المتوسطة في الواقع نوعا من جنس احدى المتضادين من
اللتين اعتبر توسطها بينهما فلا يمكن ان يكون تلك المتوسطة بعينها هي المتوسطة بين المتضادين
الاخريين لانه يلزم منه ان يكون الشيء الواحد نوعا من جنسين متباينين مثل ان يكون الكيفية
الواحدة نوعا من جنس الحرارة ومن جنس الرطوبة معا وذلك مما لا حاجة الى بيان
بطلانه هذا اذا كان المتوسطة مائلة الى احدى الغايتين واما اذا لم يكن مائلة اليها
بل يكون في حاق وسط الغايتين بلا ميل الى احدهما على تقدير صحة وجوده فلا شبهة
ايضا في ان يكون حاق الوسط لمتضادين لا يمكن ان يكون حاق الوسط بعينه
بين المتضادين الاخريين فالمزاج عبارة عن الكيفيتين المتشابهتين الوحدانيتين
توسطت احدهما بين الحرارة والبرودة وتوسطت الاخرى بين الرطوبة واليبوسة
وبهذين الكيفيتين الوحدانيتين يحصل للعناصر الاربعة نوع وحدة لاشتراك جميع اجزائها
في هاتين الكيفيتين واتحاد اشخاص تانك الكيفيتين الحاصلتين في الاجزاء بالنوع وزوال
مضادة البعض للبعض فيكون كانها شيء واحد فيحصل بينها وبين المبدأ مناسبة بحسب الوحدة

فيفيض بتلك المناسبة صورة تحافظ لذلك التركيب الذي حصل به المناسبة ثم
كلما كان التوسط بين الغايتين قريبا من حاق الوسط تكون الكيفية المتوسطة الى العنصرين
قريبة من نسبة التساوي في المفيضية لكمال الاتحاد بينهما لان الميل الى احدى الغايتين
وان كان توافق لاحد العنصرين تخالف الاخر وبه يحصل نوع اختلاف بين العنصرين
وكلما قوي الاتحاد بينهما يكون المناسبة للمبدأ اشد واقوى فيكون الفيض اتم واكمل
فكلما بعد التوسط من حاق الوسط يكون بين اجزاء العناصر اختلاف موجب لضعف
الوحدة الموجب لنقصان الفيض   اما بان نخلع عما هو مذهب الحكيم فانهم قالوا
ان العناصر المتضادة بحسب الكيفية اذا تفاعلت صورها تخلع كيفياتها بالكلية فيحدث
فيها كيفية وحدانية متوسطة اما توسطا في حاق الوسط بحسب كل من الكيفيتين الفاعلة
والمنفعلة ان وجد المعتدل الحقيقي او بحسب احدهما مع الميل بحسب الاخرى عن حاق
الوسط او مع الميل عنه فيهما معا الى احدى الغايتين والمائل انما هو من المراتب
التي بين الغايتين وهو نوع من الكيفيات الاربع وعلى هذا يكون المزاج تسعة واحد منه
معتدل حقيقي مطلق واربعة منه معتدل حقيقي بحسب الغايتين وخارج عن الاعتدال مطلقا
هذا ثم اعلم انه يلزم على اصل الحكيم ان يكون تلك الكيفية المعتدلة بالاعتدال الحقيقي
المطلق او بحسب الغايتين فقط كيفية مباينة للكيفيات الاربع ولا يكون اشتدادها
وضعفها من كونها من الكيفيات الملموسة لان المزاج يجمع اقسامه من الكيفيات الملموسة
لكن ثبوت مثل صورة هذه الكيفية بين الغايتين مما يطرق الشبهة في طريقه ولا يمكن
ان يحمل حاق الوسط على كونه بحسب الحس لا بحسب الحقيقة اذ لا وجه للشك في وجود
المعتدل الحقيقي المطلق لانه لا فساد في وقوعه بحسب الحس   واما بان نكسر

هذا اشارة الى مذهب الاطباء قال في حواشي التجريد ذهب الاطباء الى ان العناصر
يستحيل في كيفياتها فيحصل لها كيفيات متقاربة فاترة بالقياس الى تلك الكيفيات
الشديدة الصرفة المتباعدة فتلك الكيفيات المتقاربة الفاترة هي المزاج فلا يكون
المزاج كيفية واحدة في الحقيقة بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها
بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات باسرها وتفيض عليها كيفية واحدة
حقيقية وهي المزاج انتهى فعلى هذا يكون الفرق بين المذهبين بوحدة الكيفية حقيقة
وعدمها والا فالكيفيات على المذهبين منخلعة قطعا لان الاستحالة تقتضي ذلك لكن على
مذهب الاطباء تحدث بدل المنخلع انواع اخر من جنس المنخلع على تعداد اجناسها
وعلى مذهب الحكماء تحدث كيفية وحدانية متوسطة بين الغايات متشابهة في اجزاء
الممتزج بحسب حقيقته لا بحسب التقارب فقط على ما هو مذهب الاطباء فالمراد
من استقرار الكيفيات على كيفية متشابهة على المذهبين استقرار اجناسها
فاتضح الفرق بين المذهبين غاية الاتضاح ثم قال في حواشي التجريد ايضا
تشابه الكيفيات المزاجية على تقدير خلع الكيفيات وفيضان كيفية متشابهة
في غاية الظهور واما على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة اراد بقاءها
بحسب اجناسها الاربعة فلان الاجزاء النارية تستحيل في كيفية الحرارة متوجهة نحو
البرودة فيحصل كيفية متوسطة بينهما على وجه ما والاجزاء المائية تستحيل في برودتها
متوجهة نحو الحرارة فيحصل لها كيفية متوسطة بينهما على ذلك الوجه اي على وجه ما ايضا
وقس على ما ذكرنا حال الرطوبة واليبوسة فتتشابه الكيفيات في جميع اجزاء العناصر
انتهى اقول فيكون المراد من الاعتدال الحقيقي عند الاطباء انكسار سورة كل منها

على وجه التسوية اي يكون انكسار سورة الحرارة مثل انكسار سورة البرودة
وانكسار سورة الرطوبة مثل انكسار اليبوسة ثم المراد من قوله فيتشابه الكيفية
في جميع اجزاء العناصر هو التشابه في نفسها من الحيثية المذكورة لا التشابه في
الحس فقط وان كان يلزمه التشابه في الحس ايضا عند احساس كيفيات الاجزاء
على وجه الاجتماع وان كان يمكن ان يميز الحس كيفية بعض العناصر عن بعض في بعض
المزاج اعني الخارج عن الاعتدال الكسر عند فرض احساس كل من العناصر على الانفراد
ومن شبه المزاج بالكيفية المحسوسة من السكنجبين اراد المشابهة في الجملة والا فكيفيات
اجزاء السكنجبين باقية على صرافتها ويدرك منه الحلاوة والحموضة على التمام لكن لا على وجه
الكمال لكونهما واردتين على الحس بالاجتماع وحدة حقيقية اراد بها الوحدة النوعية
لا الشخصية لا لان تعدد المحل يوجب تعدد الحال كما توهم لان ذلك باطل قطعا فان العرض
الواحد يجوز ان يقوم بمجموع المتعدد من حيث انه متعدد وسواء كان ذلك العرض
القائم بالمجموع غير قابل للانقسام كالوحدة القائمة بمجموع المتعدد وقابلا له وان
لم يكن منقسما بالفعل في الخارج بل له وحدة اتصالية حقيقية في الخارج كالهيئة
السريرية العارضة لمجموع قطع الخشبات بل لانهم صرحوا بتشابه الكيفيات في
اجزاء الممتزج وذلك انما يكون بحصول المثل في كل جزء ويقتضي ذلك تعدد الامثال
من النوع الواحد فيلزم منه تعدد الامثال من الكيفية المزاجية في اجزاء الممتزج
المنافي للوحدة الشخصية نعم للكيفية المزاجية وحدة شخصية اجتماعية في اجزاء
الممتزج لا اتصالية كما توهم الا ان المقام ليس مقام بيان تلك الوحدة على ما
يرشدك اليه سياق الكلام وانما قلنا ان الكيفية المزاجية لها وحدة شخصية

اجتماعية لان اجتماعها لحصول الصورة النوعية الواحدة مع ان قيام كل مثل بمحله
يحتاج الى قيام مثل آخر بمحله من الامثال الكيفية المزاجية احتياج وارتباط وذلك
يقتضي الوحدة الاجتماعية بين اجزاء الكيفية المزاجية ثم اعلم انهم قد صرحوا
بان المزاج هو الكيفية المتشابهة في اجزاء العناصر وهو المقصود ايضا فيما نحن
فيه فان الغرض في هذا المقام بيان جهة الوحدة بين تلك العناصر حتى يجري بها مجرى
الشخص الواحد حقيقة ويحصل لها المناسبة للمبدأ من جهة الوحدة فيستعد
لفيضان الصور عليها ولذا تكلف الشريف في بيان التشابه على مذهب الاطباء
اذ لو حملنا التشابه على التشابه في الاجزاء المقدارية لظهر معنى التشابه بلا خفاء
على كلا المذهبين الا ان ذلك مع انه خلاف ما صرحوا به لا يوافق ما قصد في هذا المقام
وحده ملتئمة اشارة ان تلك الكيفيات الاربع الاول باقية على حقائقها و
تعددها وان كان قد زال اشخاصها وورد اشخاص اخر منكسرة السورة العارض
لها نوع وحدة بحسب التشابه والتقارب الحاصلين من الانكسار وهذا هو مذهب الاطباء
فانهم لما ذهبوا الى ان التفاعل للكيفيات نفسها لزمهم بقاؤها في الممتزج وان
كان بحسب النوع والحكماء لما قالوا ان التفاعل لمبادي الكيفيات لا لها نفسها وهي الصورة
النوعية للعناصر قالوا ان صورة النار مثلا اذا اثرت في مادة الماء تحللها اسل
الكيفية التي اقتضتها مادتها حتى لو لم تؤثر صورة الماء في مادة النار ايضا
كذلك يحيل النار مادة الماء متكيفة بكيفية مادتها بعينها لكن لما اثر الماء في مادة
النار ايضا احالتها الى القدر المنتقص بصورة الماء وكذا القول في صورة الماء
فيلزم من هذا ان يكون الكيفية المنكسرة بحسب الغايتين القائمة بالمادتين كيفية متوسطة

واحدة

واحدة بالنوع متشابهة في جميع اجزاء العناصر وهكذا الحال في التفاعل بين
العناصر الاخرى اعني الرطوبة واليبوسة فعلى هذا يكون الاختلاف بين الحكماء
والاطباء في وحدة الكيفية المتوسطة وتعددها ناشئا عن الاختلاف فيما له
التفاعل فتبصر واعلم ان كل ما ذكرنا في مبحث المزاج متعلق بالمزاج الاول
الحاصل من تفاعل البسائط العنصرية واما المزاج الثاني الحاصل من تفاعل
المركبات العنصرية كمزاج الذهب الحاصل من تفاعل الكبريت والزيبق فيمكن
ان يتصور ويستخرج احكامه بالمقايسة الى ما ذكر في بيان المزاج الاول
على اختلاف مذهبي الحكماء والاطباء والتعرض لمذهب الاطباء وقع على وجه
الاستطراد لان ما ذكره ههنا من صور ما يستعمله الحكماء وداخل في مقولهم
لان قوله وحدانية حماد خل في معقول قالوا حيث قال فانهم قالوا ان العناصر
الاربعة اذا تصغرت آه فليس ذكر مذهب الاطباء ههنا الا بالاستطراد
وح الظاهر ان يقال وصار عطفا على قوله تصغرت الا انه عدل الى صيغة
المضارع لكون تلك الصيرورة متفرعة عما قبله ومترتبة عليه ولذا اقحم قوله
وح وكذا الحال في قوله وذلك يوجب ولا يمكن ان يحمل قوله وح يصير وكذا
قوله وذلك يوجب جواب قوله اذا تصغرت لعدم صحته بحسب اللفظ والمعنى
اما اللفظ فلمنع واو العطف واما المعنى فلان كلا من قوله وح يصير وقوله
وذلك يوجب مما ينخرط في سلك الشرط لا في سلك الجزاء على ما يقتضيه المقام و
سوق الكلام اذ المناسب لهذا المقام ان يكون الجزاء قولنا فاض عليه من المبدأ
الفياض كذا وكذا لان الكلام في ترتب الفيضان على الوحدة لكونه من مواضع الاستعداد

المقدمة المذكورة ان قلت فاذا ما جواب هذه الشرطية قلت لما كان
غرض الشريف حكاية شرط هذه القضية لبيان ما خفي منها لا ايراد القضية الشرطية
بتمامها اذ لا خفاء في اجزاء الجزاء بحسب القضية السياق كما نبهت عليه لم يذكر جواب هذا
الشرط بل النفي بحل ما خفي من متعلقات الشرط شيئاً واحداً انما تعرض لوحدة الممتزج
لانه الذي يفيض عليه من المبدأ صورة او نفس فلا بد ان يبين وحدته ولذلك بين
حاصل معنى قول الشارح وجب ان يكون لها نسبة بقوله وذلك لوجب ان يحصل للعناصر
العناصر الممتزجة مع ان ضميرها كان راجعاً الى الكيفيات وفيه تنبيه على حصول نسبة
الوحدة للكيفيات يقتضي حصولها للعناصر ايضاً ولذا اكتفى الشارح بذكر وحدة
الكيفيات مع ان المهم بيان وحدة الممتزج كما لا يخفى ولقد اقتفى الشارح في ذلك
اثر الطوسي في شرح الاشارات حيث قال اعلم ان بحسب تضاد الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها الواحد سبحانه تستحق ان يفيض عليها
صورة او نفس فكلما كان الاختلاط اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها
اشبه لكن الشارح اورد بدل قوله عليها على الممتزج تنبيهاً على المسامحة في العبارة و
ابدل الفاء بالواو في قوله فكلما لان هذه المقدمة وان كانت متفرعة على ما قبلها
الا انها لما كانت معه فيما قصده وداله على ان الفيض يدور على المناسبة والا
لما تفاوت نقصاناً وكما لا بحسب تفاوت المناسبات اوردها بالواو للتنبيه على
هذه النكتة سبحانه وتعالى آه ان قلت هذا يشكل بفيضان نفس المزاج على اصل
الحكيم اذ ليس للممتزج قبل نسبة الوحدة الى مبدئه قلت تمازج العناصر وانكسار
سورة كيفياتها اللازم عن تفاعلها لا قتضائه نوعاً من الاتحاد والتناسب في

استعداده لفيضان نفس المزاج ولا يكفي في فيضان الصورة كما لا يخفى على من له فطرة
سليمة في الفطنة ثم ان في تقديم قوله سبحانه وتعالى على قوله سيجيء دلالة على حصر الاستحقاق في
النسبة الحاصلة من وحدة الكيفية المزاجية فيظهر منه ان فيضان الصورة يدور
على تلك النسبة وجوداً وعدماً وهو المطلوب هنا وقوله فكلما كان المزاج مقدمة اخرى
من قولهم ايضاً معه في ذلك المط على حده بعد ما اثبت بالمقدمة الاولى
صورة كما في المعادن او نفس آه اراد بالصورة الطبيعية بقرينة مقابلتها بالنفس
قال في شرح الاشارات الفاعل اما فاعل على نهج واحد او لا وكلاهما بارادة او
بغير ارادة فمبدأ الفعل على نهج واحد وبغير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
الفلكية ومبدؤه لا على نهج واحد وبغير ارادة وهو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوساً انتهى فظهر منه ان الصورة الفائضة
على المركبات اما صورة غير نفس وهي المسماة بالطبيعة او صورة هي النفس وحدها
كما في النبات والحيوان الغير الناطق او صورة هي النفس ومعها نفس اخرى غير الصورة
كما في الانسان فاذا حمل الصورة على الطبيعة بقرينة المقابلة يكون لفظة او للعناد
الحقيقي واذا ابقي على عمومه يكون لمنع الخلو فافهم اعدل اي اقرب الى الاعتدال
الحقيقي فاعدل الامزجة الواقعة في الوجود هو الاقرب الى المعتدل الحقيقي من جميع
لا حالتهم وجود المعتدل الحقيقي وهو مزاج انملة سبابة يمين النبي عليه السلام على
ما بين في موضعه ثم اعلم ان لفظة المعتدل يطلق بالاشتراك على معان ثلثة
الاول هو المعتدل الحقيقي المشهور والثاني المزاج اللائق لصحة النوع والثالث
ما لا يؤثر في بدن الانسان باحدى هذه الاربع مما يؤكل ويشرب وقد يطلق بالمجاز

على القريب من المعتدل الحقيقي   والى الوحدة الحقيقية اميل ان قلت ان المزاج
مطلقا على اصلهم واحد حقيقي كما سبق تحقيقه فما وجه هذا الكلام اذ لا معنى لميل الواحد
الى الوحدة الحقيقية قلت اراد بالوحدة الحقيقية ههنا وحدة الكيفية المزاجية الا عندالية
الحقيقية المتشابهة في اجزاء الممتزج على فرض وجودها اذ هي اللايق بان يسمى وحدة
حقيقية لانها مع كونها واحدة بالنوع متشابهة في اجزاء الممتزج بلا اختلاف
الاجزاء من هذه الحيثية نسبتها الى الاجزاء على التساوي ايضا كيفياتها الاصلية
فلا يختلف الاجزاء من هذه الحيثية ايضا بخلاف ساير الكيفيات المزاجية التي ليست
في حاق الوسط فانها وان كانت كل منها كيفية واحدة وحدة حقيقية على
اصل الحكيم الا انها ليست نسبتها الى الاجزاء على وجه التساوي باعتبار كيفياتها
الاصلية فيختلف الاجزاء فيها من هذه الحيثية فكان في وحدتها نوع نقصان من
هذه الجهة فالانسب باسم الوحدة الحقيقية هي الكيفية المتشابهة التي في حاق الوسط
اذ لا يختلف حال الاجزاء بالقياس اليها بوجه من الوجوه وكلما كان المزاج اقرب
الى الاعتدال يكون اختلاف نسبته الى الاجزاء العنصرية اقل ويكون الى الوحدة
الحقيقية اميل وعلى هذا المنوال تزيد الوحدة الاعتبارية للممتزج وتنقص بزيادة
القرب من الاعتدال ونقصانه ويتبعهما كمال الفيض ونقصانه فعلى هذا يجوز ان
يحمل قوله والى الوحدة الحقيقية على توصيف المزاج باعتبار محله على طريق المسامحة
اي يكون محله الممتزج الى الوحدة الحقيقية اميل لا نفس المزاج لانه كلما زاد القرب
يكون لمحله زيادة ميل الى الوحدة الحقيقية فح يتم الكلام بلا تكلف فافهم   كانت
النفس الفائضة عليه اي على الممتزج بقرينة سبق ذكره وان كان ظاهر العبارة

108

توهم ارجاع الضمير الى المزاج   وبيانه على الاجمال تفصيل هذا الاجمال مذكور في
حواشي الشارح فليرجع اليها   والصورة الفائضة عليه حافظة اي فقط
اذ هو المتفرع على بعد المزاج من الاعتدال ويدل عليه ذكره في النبات ولذلك
لم يصرح به   وما يتبعها آه اراد به الحركات الفكرية الواقعة في تلك التعقلات
وما يترتب عليها من اللذات والابتهاجات العقلية وبالجملة جميع الافاعيل المختصة
بذات العقول   المجردة قيد النفوس بها احترازا عن الصور الفلكية المنطبقة
في هيوليات الافلاك المسماة بالنفوس الفلكية ايضا لان الكمالات الفائضة
انما هي لتلك النفوس المجردة والنفوس المنطبقة انما هي آلات لبعض كمالاتها التي
هي الادراكات الجزئية لا مدركة حقيقة على ما هو الراي الاصح في القوى الدراكة
الانسانية   بحركاتها اشارة منه الى ان حال النفوس في الحقيقة هي التحركات
وقول الشارح بسبب حركاتها انما هو باعتبار حال اجزائها واما اختلاف تحركاتها
بحسب الجهات او بحسب الاقطاب والمناطق او بحسب السرعة والبطوء فلا اختلاف فيها
في الماهية وكذا الاختلاف الصور النوعية   متفاوتة اما باعتبار تعداد
الافلاك او باعتبار تعداد الاوضاع المتجددة المتفاوتة لفلك واحد وكذا
الحال في قوله على وجوه متعددة وقوله في كونها قيد للمناسبة لا للتفاوت وانما
تعرض لتفاوت المناسبات وما يؤدي اليه من اختلاف التحركات ويتفرع عليه من
تخالف الكمالات الفائضة تحقيقا لما حكي من ان فيضان الكمال يدور على المناسبات تحصيلا
لكمال الملائمة بين قوله والسابق وقوله التي هي بالفعل من جميع الوجوه كمالا يخفى وانما
جمع المبادي لان لكل نفس فلكي لها مبدا اخصها وهي تستفيض منه دون غيره كما بينوه في

سلسلة صدور الموجودات ان نفس كل فلك وجرمه صادران من عقل مخصوص و
لا شبهة فى ان المعقول ان يستفيض كل نفس من مبدأ وجودها الصادر بعض كمالاتها
الفطرية عنه اذ المناسبة انما هى بينهما فتشتاق الى التشبه به فى كماله متصفة
بالفعل اى بفعل الاوضاع لا بقوتها والباء صلة لقوله متصفة الكمالات المتخالفة
اللائقة بها اى بتلك النفوس بحسب تلك المناسبات المتفاوتة قال الحكماء النفوس الفلكية
لكونها ذوات ادراك تشتاق كل منها الى كمال جوهر روحانى هو مفيضها وتكملها اى الارادة
ان تتشبه به لادراكها بعض كمالاته فيما لها من الادراكات والارادة الكلية تطلب وصفا
كليا تستعد به لذلك التشبه وبما ينضم من الادراكات الجزئية ينبعث منها اشواق جزئية
تستتبع ارادات جزئية يصدر منها بسببها الحركات واوضاع جزئية بحسبها تفيض
عليها من معشوقها صور عقلية تتخالف هى كمالاتها وكل كمال يفيض منه عليها يوجب لذة
جديدة وشوقا جديدا الى الكمال الآخر ادركته فى مبدئها بسبب حصول الكمال فيكون حصول
السابق موجبا للشوق الى اللاحق فيصدر منها ارادة جزئية لتحصيله بتحصيل معده الذى
هى حركة جزئية ووضع جزئى اذ بهما تحصل المناسبة الواجبة لحصول فى الفيض وعلى هذا
يستمر طلب التشبه وطلب ما هو معد له لان كمالات المبادى غير متناهية وتحصيل التشبه
ليس الا بسبب اعداد المناسبات المندرجة التى تعد سابقها لاحقها فيتجدد النسبة فى كل
آن بتجدد الامثال منه المتعاقبة الغير المتناهية فيزداد التشبه فى كل آن بكون ما هو
معد له متجددا بتجدد الامثال كذلك محفوظا نوعه بتعاقب الامثال بحيث يعدم منه مثل
ويوجد عقيبه مثل اخر والشئ الذى هذا شانه ليس الا الحركة والافلاك ليس فيها مبدأ
ميل مستقيم على ما بين فى موضعه فالمعد للتشبه ليس الا الحركة الوضعية الموجبة للاوضاع

الجزئية المخصصة المتجددة المتعاقبة آنا فآنا الى غير النهاية المفضية للمناسبات
الجزئية المتجددة المتفاوتة التى هى شرط الفيضان لكمالات الجزئية المتعاقبة
المتجددة آنا فآنا المخصصة للتشبهات الجزئية المستمرة على وجه التجدد والتعاقب
فيستمر فى طلب التشبه المطلوب لها بالذات محفوظا فى ضمن الامثال فيوجب كل تشبه
جزئى طلب تشبه جزئى آخر يستتبع لارادة جزئية اخرى موجبة لحركة ووضع آخر هكذا
الى ما لا يتناهى فيلزم منه ان تحرك الافلاك بالحركة الوضعية السرمدية وهذا هو البرهان
اللمى على حركات الافلاك وعدم انقطاع تلك الحركات واما قول الحكماء ان الغاية
والغرض فى تحريك كل نفس فلكها هى ان الجسم الفلكى كلما يمكن ان يحصل للجسم فهو حاصل له بالفعل
اذ فيه من الاشكال افضلها وهى الكرية وكذلك ساير الاحوال مثل الاضاءة و
الشفيف وعدم قابلية الخرق وغيرها وما بقى له مما يمكن للجسم الا امر واحد لا يمكن
ان يكون بالفعل وهى الاوضاع فان كل وضع فرض له امكن ان يكون له بدل ذلك
الوضع وضع آخر غيره قبله او بعده اذ الجسم الفلكى لبساطته نسبته الى جميع الاوضاع
الغير المتناهية على السواء فتخصيص واحد ترجيح من غير مرجح وحصول جميع الاوضاع
فى حالة واحدة محال فيجب ان يكون متحركا ازلا وابدا حتى يحصل له جميع الاوضاع
الممكنة الحصول له الغير المتناهية على سبيل التعاقب ليكون نوع الوضع اللازم للجسم
محفوظا فى ضمن الافراد دائما مع عدم اختصاص الجسم بواحد منه او عدم خلوه فى
آن من الآنات عن وضع ما معين لازم للجسم المعين فغير مخالف لما ذكره الشارح لان
هذا المذكور هو الغاية والكمال للجسم الفلكى من التحريك وهى غاية عرضية غير اصلية و
الغاية الاصلية هى ما ذكره الشارح وهو المذكور ايضا فى كتبهم فان النفس الفلكية

لو لم يحصل بتحريك جسمها كمال لها لم تحركه لمجرد دفع الترجيح بلا مرجح في حصول الوضع لان
جسمها آلة لها في تحصيل الكمالات فلمجرد تحصيل كمال له من غير ان يحصل بذلك الكمال كمال لها
بحسب نفسها ولا تصرفه ولا تحركه فتحريكاتها للغاية التي ذكرها الشارح تحصيل الوضع لجسمها
من غير ترجيح بلا مرجح ولذا ايجاد تارةً حركات الافلاك لتحصيل الوضع بدون الترجيح بلا
مرجح ويعال اخرى حركات للتشبه بذواتها العالية في الكمالات التي تحصل بالمناسبات
التي تحصل باعداد الحركات وما وقع في بعض الكتب من ان غاية الاستخراج هو التشبه بالعقول
التي جميع كمالاتها بالفعل في الاتصاف بالفعل بعض ما كان لها بالقوة فغير مخالف لما
ذكره الشارح ايضا لان غاية هذا التشبه هو التشبه بالعقول في الكمالات الادراكية
التي تحصل بشرط التشبه الاول لحصول المناسبة بينها وبين العقول فالواقع في بعض الكتب
هي الغاية القريبة الاولى وما ذكره الشارح هو اقصى الغايات فلا منافاة بين الاقوال
هكذا يجب ان يتصور هذا المقام   الروح الحيواني الذي في العروق الضوارب اعلم
ان الروح في اصطلاح الاطباء جسم لطيف يتولد من بخارية الاخلاط وهو يتنوع الى
ثلثة انواع طبيعي وهو الذي يحمل القوى الطبيعية المعروفة بالنباتية ومعدنه الكبد
ومنه يتوزع الى سائر الاعضاء بالعروق السواكن المسماة بالاوردة وهي عروق
نابتة من الكبد لسقي الاعضاء الاخلاط الكيموسية الحاملة للروح الطبيعي وحيواني وهو
الذي يحمل القوة الحيوانية المهيئة للاعضاء لقبول الحس والحركة الارادية والمهيئة
لجوهر الروح للحركة قبضا وبسطا ولولا هذا الروح لعفن البدن ويعرض له ما يعرض
لبدن الميت من الفساد ومنشاؤه التجويف الايسر من القلب ومنه ينقسم الى سائر الاعضاء
بالعروق الضوارب المسماة بالشرايين وهي عروق نابتة من القلب حاملة للروح الحيواني

وتجريه الى الاعضاء التي لها حركات بالانقباض والانبساط لحركة ما فيه من الروح الحيواني
لترويح القلب والروح الحيواني بعض البخار الدخاني الحاصل عند طبخ الاخلاط الكيموسية
في القلب ليتولد منها الروح الحيواني وليسخن ما في القلب من تلك الاخلاط ليلطف و
ويتولد منه ذلك الروح ولاحد الروح الحيواني من القلب بسبب الحركة الانبساطية
ليفيض على سائر الاعضاء بالحركة الانقباضية ونفساني وهو الذي يحمل القوى النفسانية
الحاسة والمحركة ومصدره الدماغ ومنه يصل الى سائر الاعضاء من طريق الاعصاب
ثم الصحيح من مذهبهم ان مادة الارواح الثلثة شيء واحد فان بخارية الاخلاط اول
ما يحدث في القلب يستعد لقبول قوة الحياة واذا سرى من طريق الشرايين الى الكبد والدماغ
يستحيل فيهما الى مزاج آخر فيستعد لفيضان سائر القوى الطبيعية والحيوانية
هذا عند الاطباء واما عند الحكماء المشائين فجميع تلك الارواح الثلثة واحد بالنوع
فان البخار اللطيف كما يحدث في القلب يفيض عليه القوى كلها بفيضان النفس الا ان
افعال تلك القوى وآثارها غير الحيوانية لا يصدر عنه عند حصوله في القلب ما لم يسر
الى الدماغ والكبد لان آلات افعال القوى الطبيعية والنفسانية مودعة فيهما والصحيح
هو مذهب الحكماء لما بين في موضعه فاختلاف الاسامي الواقعة على الروح على مذهبهم
اما باعتبار القوى الفائضة عليه في معدنه او باعتبار الآثار الصادرة عنه في
مواضعه ولما كان اثره اسبق صدورا من الاثرين الباقيين لانه يصدر عنه وهو في
العروق الضوارب بخلافهما كان الروح الحيواني اصلا ولذا كان اول ما يتعلق
النفس والمراد من اول التعلق كون النفس متعلقة بالبدن ومدبرة فيه بجعل الروح
الحيواني آلة اولية في ذلك التدبير لانه قابل لصدور آثاره قبل السريان حال كونه في

العروق فعند حدوثه تحدث النفس وتدبر في البدن ما يحاذ والروح الحيواني آلة في
تدبيرها بالآثار التي ينسب الى الروح الحيواني وافاضتها قوى مناسبة لتلك الآثار
ثم تدبرها ثانيا بالآثار التي تنسب الى الروح الطبيعية والنفسانية باتخاذهما
آلة وافاضتها عليها قوى متناسبة لتلك الآثار وهذا معنى تعلق النفس بالروح
اولية وفيضان سائر القوى منها على الروح وليس المراد ان النفس يتعلق اولا
ويدبره لتعلقها بالبدن وتدبرها فيه ثم تتعلق ثانيا بالبدن وتدبره ايضا
اذ هو باطل قطعا كما لا يخفى فان قلت ينبغي ان تكون آثار الطبيعي اقدم لان آثار
القوة الطبيعية كالتغذية والتنمية متقدمة على آثار قوى الروحين الاخرين الحيوانية
والنفسانية كما يظهر من حال الجنين فانه يتغذى وينمو قبل كونه حيوانا قلت تغذية
الحيوان وتنميته تغذيه وتنميته حيوانا متأخرتان عن الحيوة وتابعة لها ولذا تبطل
مع بطلان الحيوة واما التي في الجنين فهي آثار النفس النباتية فهو يتغذى وينمو غذاء
ونماء نباتيين لا حيوانيين والنفس النباتية وآثارها تأثر ولان عن الجنين عند طريان
النفس الحيوانية فالتغذية والتنمية بعد طرو النفس الحيوانية عليه آثارها وتابعة اياها
واذ قد تحققت هذه التمهيدات عرفت ان ما ذكره الشريف على طبق مذهب الحكماء
في الروح وان تعبير الروح بالحيواني واقع على ما ينبغي وان تسمية الروح بالحيواني حال
تعلق النفس انما هو باعتبار المآل لا بالنظر الى الحال فان تسميته روحا حيوانيا كما مر
انما هو باعتبار فيضان القوة الحيوانية عليه المتفرع على تعلق النفس به فقوله فيتعلق النفس
اي بذات الروح لا من حيث كونه روحا حيوانيا اذ هذه الحيثية انما تكون بعد تعلق
النفس به وتحصل بسبب هذا التعلق ولما كان هذه الحيثية اقرب الى المآل من حيثية

الطبيعة

الطبيعية والنفسانية عبر عن ذات الروح بها لا بهما وان قوله اشد مناسبة للنفس
انما هو بالقياس الى سائر اجزاء البدن حين حدوث ذلك الروح في القلب وهي باقي
الدم وسائر الاعضاء لان تلك الاجزاء متولدة من كثافة الاخلاط والروح
من لطافتها لا بالقياس الى الروح الطبيعي والنفساني المتكونين بعده من حيث
هو طبيعي ونفساني في اللطافة اي رقة القوام يريد ان ما له رقة القوام له
نوع مناسبة لما ليس له قوام جسماني اصلا لعدم جسمانيته لانه برقة قوامه كانه اشرف
على الخروج من الجسمانيات والدخول في سلك المجردات ولا يخفى ان هذا القدر كاف
في ثبوت مجرد المناسبة بين المفيض والمستفيض كما يكفي مثل هذه المناسبة بل الاقل منها
في الصور السابقة وليس المراد من المناسبة المناسبة التي تقتضيها التشبيه الحسن الذي
تقتضيه المقدمات الشعرية حتى يلزم ان يكون وجه المناسبة مشتركا بينهما كما لا يخفى
على من له ادنى فطنة فيضيف منها عليه اي على ذات الروح بالتأويل الذي عرفته
سابقا في يصح قوله جميع القوى ولما كان فيضان القوى على الروح من المبدأ بواسطة
النفس وتعلقها نزلت منزلة المفيض حقيقة فبنى الكلام على هذا التنزيل متوسط
يريد به ان تعلق النفس بسائر الاعضاء وسراية القوى اليها بتوسط الروح لان الروح
سار الى سائر الاعضاء من طريق الشرايين فيسري به القوى المحمولة له اليها وتتعلق النفس
بها بتوسطه فقوله بتوسطه قيد للسراية والتعلق معا فافهم وما وقع في بعض النسخ و
يسري بتوسط تلك القوى باسقاط الضمير فغلط لان الكلام في توسط الروح ومع ذلك
يلزم منه انتشار الضمير كما لا يخفى ولو قال ويسري اليها تلك القوى بتوسطه لتم الكلام بلا
تعقيد ان جميع الممكنات اي ذوات جميع الممكنات الداخلة تحت الوجود والا

ومع ما له امكان في العقل غير واقع تحت الوجود اذ رب ممكن لم يوجد ولن يوجد ابداً
لاستمرار علة عدمه فلا يصح في قوله فاستحقت ان يفيض عليها وايضاً كمالات الممكنات
امور وجودية ولها امكان ايضاً فتدخل تحت الممكنات فلا بد ان يقيد الممكنات بالقيدين
ليصح كلامه فافهم   على انحاء مختلفة ووجوه شتى آه فان كون زيد الموجود مثلاً
على الوجه المشاهد احسن نظاماً بالنسبة الى كل الممكنات وان امكن بحسب العقل ان يكون
على وجه آخر بالنظر الى ذاته الا انه ليس احسن نظاماً بالنسبة الى كل الممكنات من حيث هو
كل فيمتنع صدوره في بالنظر الى جملة الممكنات المقتضاة للعناية الازلية على الوجه
الاحسن لمناسبته للمبدأ بهذا الوجه لا بوجه آخر من حيث انها هو الظل والصورة له
ولا ظل غيرها فلا امكان لجملة اخرى فاحسنية جملة الممكنات ليست الا من حيث امكانها
وكونها قابلاً ظلاً وصورة لمبدئها لا من حيث انها احسن بالنسبة الى جملة اخرى
ممكنة هي ايضاً الا انه تعلق العناية بتلك الجملة الاحسن لمناسبة بينهما بكمال الحسن لان
ذلك بط قطعا يعرف بتصور الامكان والوجوب والفيض على وجهها كما لا يخفى على من له
حظ من ذوق الحكمة فالجملة الاخرى من حيث هي جملة ممتنع صدورها امتناعاً ذاتياً لتنافي
الاجتماع بين اجزائها وكل جزئي من جزئيات العالم ممتنع وجوده على غير هذا الوجه
المشاهد الواقع وكذا كل واحد واحد من باقي الممكنات الواقعة تحت العدم الخارجة
عن جملة الممكنات المتسلسلة الموجودة ازلاً وابداً بحسب الغير الذي هو وجود هذه
الجملة المشاهدة للتنافي بينهما فكل من جزئيات العالم غير العقول التي جميع ما في الامكان
فعل لها يمكن ان يقع على وجه احسن من المشاهد بالنظر الى ذاته الا ان الاحسن له بالنظر الى
جملة الممكنات هو وقوعه على هذا المشاهد المحسوس فكل ما في الوجود حسن بالنظر الى احسن نظام

جملة الممكنات القابلة للفيض المقتضاة للعناية الازلية بحسب المناسبة المذكورة و
نظيره ما اذا اجلس جماعة من العلماء وعين لكل منهم مرتبة في جلوسه فربما يقال هذا
الموضع المشاهد احسن نظاماً بالنسبة الى الكل من حيث هو كل مع ان الاحسن والانسب لكل
كل منهم رعاية جانبه من حيث تقدمه على الباقي المنبئ عن تعظيمه الا ان مقتضى المجلس لما كان
رعاية الاصلح بالنظر الى الكل من حيث هو كل امتنع لكل واحد من الجالسين رعاية جانبه
بالنظر الى ذاته على وجه ينافي الاصلح للكل فوقع على الوجه المشاهد لا على غيره لان
جلوس الكل من حيث هو كل على الوجه الاصلح ينافي له فامتنع لاجله وامتناعه امتناع
بالغير مع امكانه بالنظر الى ذاته وبما ذكرناه يعرف الشرح دخول الشر في النظام المشاهد
فينحل به الشكوك الواردة على القضاء والقدر فتبصر واستقم   فهي من حيث قبولها
فيه تصريح بان مراده بيان المناسبة بين جملة الممكنات وبين المبدأ من جهة ذلك الوجه
الاكمل وهو خصوصية تلك الجملة فيكون المستفيض جملة الممكنات لا الوجه الاكمل المغاير
للجملة مغايرة ذاتية لانه ليس بزائد على الجملة الا بالاعتبار ولا وجود له على حدة
بل الوجود لجملة الممكنات على هذا الوجه الاكمل وقوله فاستحقت ان يفيض عليها ذلك الوجه
الابلغ معناه فاستحقت ان يكون متعلق الفيض خصوصية تلك الجملة المتسلسلة المشاهدة
فلا دلالة له على ان المستفيض هو الوجه الابلغ وحاصل الكلام هو ان المناسبة بين المبدأ
وبين الممكنات لما كانت بقابليتها للوجود على هذه الخصوصية استحقت ان يفيض عليها تلك
الخصوصية اي يكون جملة الممكنات موجودة على تلك الخصوصية   اي مثل فرد او المثل
في المتعارف جمع المثال بمعنى النظير كما يقال ينطبع في المرآة مثل المحسوسات والمراد منها
ههنا جزئيات العضية والمشهور فيها الامثلة واختيار الشارح لفظ المثل اشارة منه

الى كثرة الامثلة بصيغة جمع الكثرة بخلاف لفظ الامثلة فانها جمع قلة فحينئذ يكون التعبير
باعتبار معنى المادة فقط لا باعتبار معنى صيغة الجمع معه   في المواد الجزئية اراد بها
جزئيات المبدأ والقابل المذكورين في القضية على الوجه الكلي فقول الشريف رح كالادوية
الحارة فيه مسامحة اي كالادوية الحارة والابدان تركها للاختصار بقرينة السابق
واللاحق   اي وتحصل النفس منه الفيض اي ينعكس ذلك الفيض من مراة ناطقة
المتوسط الى مراة النفس فهو متوسط في فيض المبدأ على النفس ومفيض حقيقة والاستعداد
لذلك الانعكاس انما يكون بتحصيل المناسبة لذلك المتوسط بالتوجه اليه بافضل الوسائل
فكان نفس المتوسط آلة في الفيضان وذلك الانعكاس قد يكون بتعليم ذلك المتوسط اما
بالاقوال او بالدلالة بلسان الحال في عالم الشهادة او في برزخ المثال الحاكي عن
ارباب المقامات واصحاب الاحوال وقد يكون بلا تعليم   العلمية والعملية اي كمال
القوة النظرية وكمال القوة العملية وكلاهما صور ادراكية اذ الكلام في كمال النفس الناطقة
وليس ذلك الا الصور الادراكية الحاصلة من القوة النظرية او العملية   والى اتباعه
هذه ضميمة واتمام لكلام الشارح اذ بهذه الضميمة يتضح المقام وكذا الحال في ايراد
قوله وعليهم   في ذلك اي في كونه مؤيدا بالرياستين ومالك ازمة الامور في الجهتين
فهم اصحاب التوسط فوجب التوسل اليهم تبعا لانهم غير اصيل في ذلك   قلنا يكفيه قال
جمع من الحكماء كثابت بن قرة والفارابي وغيرهما ان النفوس بعد المفارقة عن الابدان
الشهادية العنصرية يتعلق بابدان آخر ثم اختلفوا وقال ثابت هي الاجرام الفلكية
وقال بعضهم ومنهم الفارابي هي الابدان البرزخية المثالية المشار اليها في الاحاديث
النبوية وهذه الابدان هي المرادة حيث يخبر الشرع عن الوعد والوعيد الجسمانيين

اقول

اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية فانه يحكى عنهم انهم يرون
المتجردين عن الابدان الشهادية بالابدان المثالية فعلى هذا يظهر المناسبة بين
المتوسل وبين المتوسط المتجرد عن الابدان الشهادية لتعلقه بنوع من البدن و
ان كان مثاليا فيصح التوسل بهذه المناسبة ولك ان تقول انه يجوز ان يكون بيننا و
بين النبي بعد مفارقته عن الابدان متوسط آخر متعلق بالبدن واحد بعد واحد
على التعاقب يتوسل اليه بالصلوة والثناء على النبي صلى الله عليه وسلم اصالة و
على اتباعه الذين هو من جملتهم ويؤيده ما يحكى الصوفية من ان العالم لا يخلو في حين
من الاحيان عن قطب متصرف فيه والقطب الحقيقي هو محمد عليه افضل الصلوات واكمل
التحيات لانه يفيض منه الانوار على قلب القطب الظاهر ثم ينعكس منه الى القلوب القوابل
وهي القلوب المستعدة للفيض فالتوسل الى حضرته عليه السلام بافضل الوسائل
اللهم اجعلنا من المستمدين من انوارهم والمستعدين لاسرارهم   زيارة مرادهم
معدة قد عرفت معنى الفيضان منهم فان المراد من الافاضة والعلية والتاثير
لغير المبدأ مطلقا هو التوسط في افاضة المبدأ على الوجه الذي مر ذكره اذ الثابت
في الحكمة المتعالية ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما يتخايل انه مؤثر فهو
انما شرط لقابلية القابل للوجود او معد لها ولو سلم انهم مفيضون حقيقة فلا
ينافيه قوله معدة لان المعد هو الزيارة لا النفوس الكاملة قال الشيخ في بيان
حقيقة الزيارة اعلم ان النفوس البشرية متفاوتة الدرجات في الشرف
بالعلم والكمال اذ ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبوية كانت او
غيرها ويبلغ الكمال في العلم والعمل بالفطرة والاكتساب بالتأييدات الالهية حتى

تصير مضاهية للعقل الفعال المفيض للانوار على النفوس الانسانية وان كانت
دونه في الشرف والرتبة العقلية لانه علة وهي معلولة فاذا فارقت نفس من هذه
النفوس بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الآبدين مع اشباهها من العقول
والنفوس مؤثرة في هذا العالم تاثير العقول السماوية فيه ثم الغرض من الزيارة
والدعاء ان النفس الزائرة المتصلة بالبدن لغير المفارقة عنه مستمد من تلك النفس
المزورة المفارقة الكاملة خيراً وسعادة ودفع شر واذى فانخرطت تلكما
في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان يكون
النفس المزورة بسبب تشابهها العقول وتجوهرها بجواهرها مؤثرا فيها تاثيرا
عظيماً وتمدها امداداً بان بحسب استمداد المستمد وللاستمداد اسباب شتى تختلف
بحسب اختلاف الاحوال وهي اما جسمانية او نفسانية اما الجسمانية فمثل مزاج
البدن فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة تحدث منه الروح
النفساني الذي هو في تجاويف الدماغ الانساني وهو آلة للنفس الناطقة في
يكون التفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا انضاف اليه
قوة النفس وشرفها وايضاً مثل المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين
فان فيها تكون الاذهان اكثر صفوا والخواطر اشد جمعاً والنفوس احسن استعداداً
كزيارة بيت الله الحرام فانه موضع اجتماع العبادة في انه موضع الهي تزدلف
الى الحضرة الربوبية وتتقرب به الى الجنة القدسية اللاهوتية وفيها حكم عجيبة
في خلاص بعض النفوس من العذاب الادنى بل من العذاب الاكبر واما النفسانية
فمثل الاعراض من متاع الدنيا وطيباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق

والتقرب

والتقرب بالفكر الى القدس الجبروت والاستدامة لشرق نور الله في السر
لانكشاف النعم المتصل بالنفس الناطقة المتصل بها هدانا الله واياك الى تخليص
النفس عن شوائب هذا العالم المعرض للزوال فانه لما يريد من الخير فعال
انتهى كلام الشيخ بعين عبارته اقول وهذا قريب مما قاله اصحاب الحكمة الاشراقية
والذوقية والتعليمية وهم طائفة من الشيعة يسمى الاسماعيلية من ان جميع الموجودات
لا ياخذون كمالهم الا من مرتبة الانسان الكامل ومقام جمعه ولا يحصل لهم المدد
في كل آن الا منها لانه مظهر الاسم الجامع فكما ان الاسماء الالهية كلها مستمدة من
ذلك الاسم فكذلك مظاهرهم مستمدون من مظهره قالوا وهو الواسطة بين
الظاهر والباطن ولا يخرج من الباطن الى الظاهر معنى من المعاني الا بحكمه ولا
يدخل من الظاهر في الباطن شئ الا بامره وهو البرزخ بين البحرين وحاجز بين
العالمين واليه الاشارة بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
وذكر الامام الرازي في كيفية الفيضان بزيارة القبور وجهاً آخر غير ما ذكره
الرئيس وهو ان الزائر اذا جاء الى القبر يحصل لنفسه تعلق خاص بذلك القبر كما
لنفس صاحب هذا القبر وبسبب هذين التعلقين يحصل بين النفسين محاذاة معنوية
وعلاقة مخصوصة فان كان نفس المزور اقوى فنفس الزائر تستفيض منها وان كان
على العكس فعلى العكس وكان تاثير الدعوات ايضا على هذا الوجه وقال في الملخص يجوز
ان يكون فيضان السعادات من واهبها موقوفاً على شرط فيكون الهيئة الحادثة
في نفس صاحب الدعاء كافية فيه فيضان انوار كثيرة منهم قدم تحقيق معنى الفيضان
فتذكر مناسبته قوله ونبتهل لما تقدم وفي هذا التعبير اشارة الى ان نبتهل

معطوف على مجموع نسألك وما عطف لان مقتضى المناسبة الظاهرة من بيانه هو العطف
على ذلك الوجه لا غير فافهم وبما ذكره ظهر ايضاً ان الوجه تقديم الابتهال على السؤال
في الذكر بحسب المقام لان التوسل مقدم بالطبع على الطلب الا انه اخره عنه وعما
عطف عليه لئلا يتوسط بين قرائن المراتب ولا يخرج الكلام عن الانتظام وان كان
ان تقدم السؤال لاظهار انه يهتم به في الغاية حتى قدم في الذكر على المقدم عليه بالطبع
وان الصلوة على النبي عليه السلام واجبة عقلاً آه ان قلت انا نرى كثيراً من
الاشخاص يحصلون الكمالات بلا استعانة من المتوسط فضلاً عن كونه شارعاً فضلاً
عن كون ذلك الشارع نبينا محمد على الخصوص فلا يثبت وجوب الصلوة عليه عقلاً قلت
ان لكل امة من الناس من يستعينون في تحصيل المطالب العلمية والعملية بايراد الآثار
التي تهايتم تلك الاستعانة من القول والفعل والحال والوضع ومن جملتها الدعاء له
والثناء عليه وبذل الاموال والقرابين له والتشبه به بحسب ما يمكن وبالجملة الفيض
على النفوس الناقصة المنغمسة في كدورات الطبيعة مطلقاً اي سواء كان ذلك الفيض علماً
او عملاً لا يتم الا بتوسط اعداد النفوس المستكملة اياها بحسب استعدادها ان خيراً
فخير وان شراً فشر ومنه الاستعانة بالارواح الفلكية والكوكبية والنفوس
الشيطانية كما تعقلها اهل العزائم والسحرة ثم ذلك المتوسط قد يكون نفوساً نبوية
وما تقوم مقامها كالكمل من امتهم او ما يجري مجرى النفوس النبوية كالحكماء المتألهين
فكل منهم يمكن ان يستعان به في تحصيل الكمالات ويكون واسطة في فيضان الكمال على المستعين
الا ان الكمالات التي يعتد بشأنها لا تحصل الا بالاستعانة بالنفس الكاملة التي ارسلت
لتكميل النفوس ولم ينسخ احكامها بعد لسر ليس المقام مقام بيانه والاستعانة بها لا تحصل الا

بالتوسل

بالتوسل اليه وبقدر قوة التوسل وضعفه يتفاوت الاستعانة فيتفاوت
الكمالات الفائضة بتفاوت الاستعانة وافضل الوسائل اليها ليس الا الدعاء
والثناء عليها بابلغ وجه واكده وهو الصلوة وما يجري مجراها من المدائح فالصلوة
او ما يجري مجراها واجبة في حقنا عقلاً في تحصيل الكمالات المعتد بها العظيمة في شأنها
وهي واسطة في حصول تلك الكمالات وترتيب ثمراتها عليها ولذلك ترى
الكفرة من المليين وغيرهم والطوائف التي لم يصل الوحي اليهم ليس لهم كمالات
معتد بشأنها لعدم اخذهم عن الطريق الذي اظهره الحق تعالى بالآيات الباهرة و
المعجزات القاهرة وهو المؤيد من عند الله المعمول احكامه عند قصد تحصيل الكمالات
وليس يترتب على كمالاتهم ثمراتها في الآجل لان ترتب منافع الكمالات منوط على
الاخذ بالاستقامة من صاحب الشرع والعمل بمقتضى امره وغير ذلك مما يتم به الاستعانة
ثم لما كان الله تبارك وتعالى ارسل الينا نبينا محمد عليه الصلوة والسلام وهدانا
الى الاسلام الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وجب علينا عقلاً الاستعانة به وبمن يقوم مقامه في تحصيل الكمالات المعتد بها
الجليلة في شأنها علمية كانت او عملية دينية او دنياوية عاجلة او آجلة
بالتوسل به بافضل الوسائل الذي هو الصلوة وما يجري مجراها من الثناء ولم
يذكر الشريف الثناء اكتفاء بذكره سابقاً ولان ذكر الشيء في حكم ذكر ما يجري
مجراه فيغني عن ذكره فاذا فهمت ما تلوناه عليك علمت ان قصة المتوسط ووجوب
الصلوة على نبينا عليه السلام على التحليل البحت الشعري بل هو كلام تحقيقي يعلم منه سر
وجوب الصلوة عليه عليه السلام شرعاً وذلك ان نقول الواجب هو التوسل مطلقاً

باى وسيلة كانت وتخصيص الصلوة بالذكر لكونه هو المشهور فى التوسل هذا وان
ابيت فلك ان تحمل الوجوب على الاستحسان فالمراد بالوجوب العقلى ما هو المقابل
للشرعى اى الذى يثبته العقل وان كان بحسب الاستحسان ثم لو سلم عدم الوجوب
باحد الوجهين لعدم الاحتياج الى متوسط بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد
الكمالات العلمية والعملية فلا اقل من وجوب التوسط بالنسبة الى البعض اذ
لا شبهة فى ذلك القدر من وجوب التوسط ولذلك ربما نستعين فى تحصيل
بعض المطالب العلمية والعملية الصعبة التحصيل بطلب الادعية من عظماء وستمد من
الارواح القدسية بزيارة مرادهم والتوجه اليهم اراد بالعلم ههنا ادراك
المركبات بقرينة تقييد المعارف بالالهية يريد ان المراد من العلوم والمعارف
وان كان المعلومات والمعروفات الا ان المأخوذ فى الاول هو العلم بمعنى ادراك
المركبات والمأخوذ فى الثانى هو المعرفة بمعنى ادراك البسائط ولا يريد ان المراد
من العلوم ههنا هو الصور الذهنية المركبة ومن المعارف بسائطها وان كان
قد توهمه البعض لان ذلك باطل قطعاً فان غرض المص من قوله فهذا مختصر فى العلوم
الحقيقية آه بيان ما يشتمل عليه مختصره وتعيين اقسامه وكيفية ترتيبه ولا شك ان
ما يشتمله المختصر هو المعلومات لا الصور الذهنية اذ المقصود من عبارات الكتاب
هو القضايا التى يطلب بيانها سواء كان آه هذا التعميم ناظر الى الاصطلاح
مطلقاً لا الى ما هو المراد ههنا لان المراد من العلوم الحقيقية على ما فسره الشريف بقيد
هذا هو الثوابت على مر الدهور والثبوت والتبدل انما يعتبران بالقياس الى
العلوم التصديقية كما لا يخفى وان كان يمكن تعميمها للتصور ايضا بنوع تكلف فيكون تقدير الكلام

الله

ان ما هو المراد من العلوم ههنا على هذا الاصطلاح وليس المراد ان جميع انواع
العلم على هذا الاصطلاح مراد ههنا فافهم ويمكن ان تنال العلوم الحقيقية سميت
حقيقية لكون اغلب اجزائها كذلك فلا ينافى ذلك ان يكون المركبات المعلومة
بصور ماهياتها جزأ منها فيصح التعميم فى بالنظر الى ما هو المراد ههنا ايضاً
وان اختلف وجه التعدد وذلك لان التعدد فى هذا الاصطلاح فى نفس
المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار تصوره او مدركا باعتبار
التصديق باحواله وفيما نسمع من ائمة اللغة يكون التعدد من حيث ان تعلق العلم
طرفا النسبة على التفصيل بالايقاع بينهما سواء كان كل من الطرفين بسيطا لا تعدد
فيه اصلاً اولا ولذلك يقتضى المفعولين فى عرف اللغة لا فى هذا الاصطلاح وقس
على هذا اختلاف الوحدة فان عدم التعدد على هذا الاصطلاح انما يعتبر فى
نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار نفسه او باعتبار التصديق
باحواله وفى اللغة يكون عدم التعدد باعتبار عدم تعلق المعرفة بطرفا النسبة على
التفصيل والايقاع بينهما كما فى العلم سواء كان المدرك بسيطا فى نفسه او مركباً
له تعدد باعتبار اجزائه فى نفسه وبالجملة التعدد والوحدة فى اللغة باعتبار متعلق
العلم والمعرفة بحيث يوجب تعدد ذلك المتعلق او وحدته بحسب الذكر وفى
هذا الاصطلاح باعتبار نفس مدركهما على ما صرح به الشارح فى الحواشى حيث قال
وجه المناسبة انه كما يكون متعلق العلم متعدداً ومتعلق المعرفة واحداً عند اهل
العربية يكون هناك فى مدرك العلم تعدد دون مدرك المعرفة انتهى ثم جهتى الوحدة
والتعدد وان كانتا قد اختلفتا الا انهما قد تتصادقان بحسب الوجود فى بعض

الصور كما اذا كان المعقول الاول للعلم مركباً ومعقول المعرفة بسيطاً ولا يلزم
من ذلك التصادق كون ادراك المركب تصديقاً عين المعنى اللغوي للعلم من جميع
الاعتبارات فان ذلك الادراك من حيث انه مدركه الذي وقع التصديق باحواله
امر مركب في نفسه لا بساطة فيه يطلق عليه العلم اصطلاحاً بلا اعتبار تعدد متعلقه
واما اطلاقه عليه لغة فباعتبار تعلقه بشيئين بلا اعتبار تركب مدركه الذي
ادرك بالتصديق باحواله وكذا الحال في ادراك البسيط تصوراً فانه يطلق عليه
المعرفة اصطلاحاً لعدم التركب في المدرك ويطلق عليه لغة لعدم تعدد متعلقه
او قاعدة كلية معنى الكلية وان كان معتبراً في مفهوم القاعدة الا انه
قد يكون القاعدة مندرجة تحت قاعدة اخرى فيوصف تلك القاعدة بالكلية
باعتبار اشتمالها القواعد التي تحتها ويوصف ما يندرج تحتها بالجزئية ويجوز
ان يكون التوصيف بالكلية بناء على التجريد او يكون تأكيداً او صفة كاشفة لما
اعتبر فيها فكانه جعل آه جعل السابق اصلاً بالنسبة الى الثالث مصرح به
في كلامه واما بالنسبة الى الثاني فلا بين في السابق مناسبة للغة ولم يتعرض
لها في الثاني وايضاً بين الثاني والسابق مناسبة اقوى من مناسبة الثاني
للمعنى اللغوي فالظاهر المتبادر جعل السابق اصلاً بالنسبة الى الثاني ايضاً لكن
لما لم يكن في عبارته تصريح بذلك اورد كلمة كان ناظراً الى تفريع مجموع المعنيين
الثاني والثالث لا الى كل واحد من التفريعين لان تفريع الثالث مصرح به في
كلامه فلا وجه لايراد كلمة الشك بالنظر اليه على حدة لان الكلي والتصديق
اشبه لان في الكلي ملاحظة الكثرة والتعدد والتصديق بمعنى المتعدد شرطاً

اوشطراً

117

اوشطراً لانه عين المعنى اللغوي هذا ظاهر في المعرفة واما في العلم فباعتبار
ان في كل منهما اعتبر معنى التصديق وان كان قد خصص في المعنى اللغوي بكونه جازماً
مطابقاً للواقع على ما صرح به في المواقف بخلاف المعتبر في المعنى الاصطلاحي فانه
مأخوذ على اطلاقه او مقيد باليقيني وعلى الاول يكون الاصطلاحي اعم وعلى الثاني
يكون اخص لان اللغوي متناول للتقليد الجازم المطابق ولا يطلق عليه اليقين ففي قوله
عين المعنى اللغوي نوع مسامحة بالنسبة الى العلم وفيه ايضاً مسامحة اخرى وهي ان الضمير
في لانه راجع الى الاستعمال والمعنى اللغوي ليس عينه بل هو عين المستعمل فيه فسامح في
العينية مرتين وما نقله انا قل هو الشارح نقله في آخر مباحث تقسيم العلم الى
التصور والتصديق يدل على انهما مستعملان آه وذلك انه قسم كلاً من العلم
والمعرفة الى التصور والتصديق في مقام تقسيم مطلق الادراك الى اقسامه الذاتية
الحقيقية كما يدل عليه الغرض المسوق له هذا التقسيم ويظهر ذلك بالمطالعة من اول النجاة
والاقسام بعضها لا يكون اقساماً ذاتية حقيقية لمفهومين متغايرين وان كانا متصادقين
فلا يكفي التساوي في الصدق مع التغاير بين مفهومي العلم والمعرفة فيما ذكر في النجاة
معنيين آخرين بل وآخرين على ما يفهم من الشفاء الاول ان المعرفة هو الادراك
الذي يحصل من دلالة الاسم اجمالاً والعلم هو الحاصل من الحد الثاني المعرفة هو الحس
والعلم هو العقل اي التعقل لا اشارة في الكتاب اليهما اي في الشرح والا فالمعنى
الثاني مذكور في طرق الحكمة من المتن على الاخير ذكر الامام في الملخص قيداً آخر وهو
ان يدرك معه انه هو الذي ادركه اولاً وهي بهذا المعنى يرادف الذكر اي التذكر
وهذا المعنى جعله الشريف معنى آخر للمعرفة على ما نقل عنه في الحاشية من ان للمعرفة معنى آخر

غير هذه المعاني وهو الادراك الاخير من الادراكين المنضم اليه التصديق بان
متعلق هذا الادراك هو متعلق الادراك الاول ولهذا لا يوصف الله مرادا
بالعارف احد هذين المعنيين او مطلقا لايهامه احد المعنيين فان ذاته تعالى
وصفاته ان قلت المعارف الالهية مبنية على قواعد الحكمة والحكماء لا يقولون
بالصفات الزايدة فالصفات من عندهم عين الذات فقوله ذاته وصفاته يشعر
المغايرة بينهما فما وجهه قلت الواجب هوية محضة لا ماهية له ولا هوية زائدة عليها
ولا صفات له حقيقية واعتبارية بحسب ذاتها البحتة بل كلما يثبته العقل له ثم من وجوده
ووجوبه ووحدته وعلمه وقدرته وغير ذلك فانما يثبته بحيثيات اعتبارية
يعتبرها العقل مع علمه بانه اعتبره من تلك الحيثية فلا شئ في حد نفس الواجب
بدون اعتبار تلك الحيثيات من عند العقل فتلك الامور المثبتة له ثم انما هو بحسب
حصوله ثم عند العقل بالصور العرضية الاعتبارية الصادقة عليه بحسب اعتبار العقل بل
بالحقيقة لتلك الصور العرضية بحسب الحيثيات الاعتبارية التي يعتبرها لها لا للواجب في
نفسه فهو منزه في نفسه عن انحاء الكثرة والامور الزائدة على هويته البحتة و
حصول الواجب في المظهر العقلي كحصول الزمان اي الآن السيال في المظهر الوهمي كما ان
الزمان منزه عن الامتداد واحكامها الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه يدرك عنه ذلك
الصورة الامتدادية ويحكمه بها ويحكم عليه احكاما مناسبة للصورة الامتدادية
ومع ذلك يتضح باحكام حقيقة الزمان عند العقل وينكشف له حاله بعد ما بعد تلك
الصورة الامتدادية كذلك الواجب منزه في حد ذاته عن الصور الاعتبارية التي يعتبرها
العقل الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه بذاته ثم يدرك ثم بتلك الصورة التي يعتبرها والحكمة

بها ويحكم عليها احكاما مناسبة لتلك الصور ويثبت لها امورا زائدة متغايرة
ومغايرة لها بالحيثيات والاعتبارات ومتحدة لها بالذات فكل من الصور
والاحكام والامور الزائدة المثبتة لها امور ثابتة في المرتبة العقلية للواجب
باضافته ونسبته الى الغير كما ان الاحكام الامتدادية امور ثابتة في المظهر الوهمي
للزمان وهو في حد ذاته ومصدريته منزه عن جميع ذلك لذا لا يصدر عنه في
المرتبة الاولى الا وحدانية الذات المنزه عن جميع احكام الكثرة والتركيب و
يتضح الواجب عند العقل بهذه الصور العقلية الاعتبارية واحكامها اذ ليس في شان
العقل الا ذلك كما يتضح الزمان عند الوهم بالاحكام الامتدادية اذ ليس شان الوهم
الا ذلك لكن للزمان مظهر آخر غير الوهم يمكن ان يتضح عنده حقيقة الزمان واحكامه
بسبب احكام الوهم واعداده اياه وليس كذلك احكام العقل اذ ليس لها مظهر
فوق العقل ليتضح عنده الواجب بذاته واحكامه بحسب استعداد ذلك بالاحكام
العقلية اللهم الا ان يقال العلم الحضوري للنفس بالنسبة الى الواجب فيمكن ان تستعد
النفس بالاحكام العقلية ويتضح بسببها ذات الواجب بكنهه واحكامه وهذا مما عليه
فرق المتصوفة فليسرح ذلك في نعمة الامكان ان قلت ما تلك الحيثيات التي
يعتبر العقل امورا متغايرة بحسبها وما لا يستقل الكلام اليها بانها زايدة على
الذات فان قيل بحيثيات اخرى واعتبارها يلزم التسلسل قلت اما بيان تلك
الحيثيات ذاته ويلاحظ من حيث انه يترتب عليه ما يترتب على الوجود و
الذات الذي له وجود زائدة ويقول له وجود باعتبار فنائه مقام الوجود
في صدور الآثار الوجودية وموجود باعتبار ملاحظة ذاته وانه الذي

آنا د الوجود والذات البحت والقائم مقام الوجود الذي هو ذلك الذات
البحت وان كان متحدين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار وبذلك
صح الاشتقاق واطلاق الموجود عليه وقس عليه في جميع ما يثبته العقل للمبدأ
من الصفات الحقيقية والاعتبارية والسلوب والاضافات فان كلا منها
عين الذات ومغايرة له بالاعتبار بحسب حيثيات يعتبرها العقل ويلاحظ
الذات بها عند اعتبار تلك الصفات له فالمبدأ لا تعدد ولا كثرة فيه لا
خارجاً ولا ذهناً فكل ما يعتبره العقل له فهو عينه في الحقيقة ومنشأ مغايرته له
في العقل بسبب ملاحظاته المختلفة له فمنشأ التكثر تلك الملاحظات لا السبب في
حد نفسه فلا يلزم التكثر الا بحسب الاعتبار وهو لا ينافي نفي الكثرة بحسب الذات
بخلاف الامكان فان ماهيته في حد نفسه يقتضي الكثرة ولو كانت كثرة ذهنية
اقلها الامكان والوجود وامثالها من لوازم الصدور عن الغير فان هذه الامور
ليست عين الممكن كما ان الوجود والوجوب عين الواجب لئلا يكون معلول الغير
والممكن معلول الغير فيلزم زيادة الامور الذي يلزم من معلولية الغير واما تلك
الحيثيات المتغايرة التي يعتبر العقل بحسبها اموراً متغايرة للذات بحسب
الاعتبارات فملاحظات الذات ومراياها لاعتبار تلك الامور الاعتبارية
التي للمبدأ وليس في تلك الدرجة مما يثبته العقل لان المبدأ ليس ملحوظاً بعنوان
آخر قبله حتى يكون تلك الحيثيات مما يثبته العقل له ايضا واذا اريد اثبات تلك
الحيثيات للمبدأ لكون المبدأ ملحوظاً بحيثيات قبلها هي ملاحظات ومراياها لاعتبار
تلك الحيثيات فيكون تلك الحيثيات مغايرة ومغايرة للذات بحيثيات آخر وهلم

جرا فلا يلزم التسلسل وانما يلزم اذا لم يكن الحيثيات ملاحظات الذات ومراياه
بل يكون مما يثبته العقل ويعتبره حتى يقتضي اخرى فيتسلسل فاذا كانت الحيثيات
مرايا الذات في الاعتبار ينتهي عنده اعتبار الحيثيات الآخر وبما ذكرناه
من التحقيق ظهر ان الوجود المطلق ليس بزائد عليه تع في حد نفسه ولا حصة منه
كما توهموه بل زيادته من احكام العقل في مرتبة كاحكام الوهم في مرتبة للامكان
وليس ذلك الاعتبار كاعتبار الوجود للممكنات لان ذلك الاعتبار من العقل
اعتبار لها ناش من حد نفس الممكنات وكذا امكانها وامثالها واعتبار
زيادة الوجود له تع ليس بناش عن حد نفسه بل من احكام العقل له في مرتبة على
ما حققته ان قلت قولكم ان المبدأ ليس له شائبة كثرة او ذات بحت ان كان
صادقا فهما صفتان متلازمتان بحسب نفسه فيلزم الكثرة قلت هما ايضاً من
الاعتبارات العقلية فالمبدأ منزه عنهما ايضا على انهما مرايا لملاحظة نفي الكثرة
وليس المراد بهما اثبات هاتين الصفتين كقيد التجرد في الماهية المجردة فان امثال
القيود تكون مرايا الى من حيث انها آلة ملاحظة له وملحوظة بالاصالة و
متعينه من حيث ذاتها ايضاً تلك المراتب وهذا التحقيق وان كان لا يليق بهذا الكتاب.
الا اني ذكرته زيادة تشغف على افادة المعلوم الحكمية ولعلك ان فهمت ما
ذكرناه لحويت شطرا معظما من اسرار الحكمة المتعالية فاجتهد في فهمه والله الموفق
اي الثابتة بناء على اغلب مسائله اذ الحكمة يجوز الخطأ في بعض مسائلها
لانها باحثة بحسب الطاقة البشرية فبعض مسائلها يجوز تبدله على مر الدهور
ولذا لم يعتبر قيد المطابقة ولم يعتبره ايضاً بدل الثابتة لئلا يلزم عدم اختصاص

الحقيقية بالعلوم الحكمية مع انها المتبادر منها لانه لما وقعت اي في قصده
ونيته لا في التلفظ لان تلفظ الكلام انما يكون بعد ارادة ما اريد منه فلا يصح
تفرع الارادة على التلفظ في الاغلب قيد بذلك لان المص خص الالهي
بعلم الذات والصفات وما في مقابلته يكون ما يتعلق بما سواهما وما سواهما
يكون بعضه بسائط فلا يكون متعلق العلوم الحقيقية المقابلة للمعارف الالهية مركبا
على الوجه الكلي بل على الوجه الاغلب وقوله هي البسائط فيه مسامحة اي هي المتعلق
بالبسائط او نقول المراد من العلوم والمعارف نفس المعلومات كما سبق
تحقيقه فلا مسامحة اصلاً اذ يكون المراد البسائط المعلومة واما قوله اريد به
الادراكات فمراده اريد بالعلم المأخوذ في المعلومات الحقيقية ثم ان قيد
الاغلب انما يحتاج اليه اذا اريد بالمركب الخارجي واما اذا اكتفي بمطلق التركيب
خارجيا كان او ذهنيا فلا بسيط في الممكنات اصلا بخلاف الواجب فان
تشخصه ووحدته ووجوده ووجوبه عين ذاته قال الشارح في الحواشي في
توجيه كلامه الحقيقة عبارة عن ماهية الشيء مع وجوده في الخارج فيكون مركبا و
الماهية الباري عين ذاته انتهى يريد ان المراد من العلوم الحقيقية هي المتعلقة
بحقائق الاشياء الخارجية وهي مركبة وان كان تركيبه تركيبا ذهنيا من الوجود
والماهية ولذلك خص العلوم بها واما ماهية الباري تع فليس فيها شائبة
التركيب مطلقا ولذا خص المعارف بالامور الالهية وعلى هذا يظهر معنى التركيب في الحقيقية
بدون اعتبار مقابلتها بالالهية وبلا اعتبار قيد الاغلب كما في توجيه الشارح
الا ان لفظ العلم في هذا الاصطلاح يستعمل في المركب الخارجي لا في المركب مطلقا

فيكون

120

فيكون المراد من البسيط ح هو البسيط الخارجي سواء كان له بساطة في الذهن
ايضا اولا فقوله منزه عن التركيب مطلقا وان كان يوهم بظاهره ان المعتبر
في المعرفة بحسب هذا الاصطلاح هو البساطة خارجا وذهنا الا انه يجب
ان يحمل الاطلاق على بيان الواقع في الواجب وصفاته لا على ان العراء عن جميع
انحاء التركيب واجب في متعلق المعرفة على هذا الاصطلاح ولذلك خالف الشارح
في توجيه كلامه لما صرح به في حواشيه وهذا من ذاته تفسير كلام الرجل بما يصح
بخلافه واتباعا على الحق مع ان الحق احق ان يتبع بقي ههنا شيء وهو ان المص قال
وبعد فهذا مختصر في العلوم الحقيقية والمعارف الالهية مرتب على طرفين الاول في
المنطق والثاني اربعة آه وجعل المنطق جزءا من المختصر في الحقيقية والالهية مع
ان المنطق غير داخل في كل منهما على تفسير الشارح لهما لانه اعتبر البسائط والتركيب
بالنسبة الى الماهيات الخارجية الحقيقية لا بالنسبة الى الماهية المطلقة العامة
من الخارجية الحقيقية والذهنية الاعتبارية التي يبحث عنها في المنطق ولو سلم
فالمنطق يبحث عن بسائط تلك الماهيات ومركباتها فلا يندرج في كل من
العلوم الحقيقية والمعارف الالهية بتمامها بل يندرج فيهما على التوزيع وهذا باطل
لان المتبادر من عبارة المص انحصار المختصر في الطرفين على امتياز كل منهما عن الآخر
بانفراده على ان المص صرح فيما بعد بان مراده من المعارف الالهية هو الفن
المتعلق بالواجب وصفاته فقط فلا يدخل المنطق فيها كلا ولا بعضا اللهم الا
ان يقال ان المص لم يعد جميع ما اشتمل عليه المختصر في الذكر الاجمالي فترك المنطق
واقتصر على ذكر العلوم الحقيقية والمعارف الالهية اما لعدم اعتداده بشأن المنطق

لكونه غير مقصود في ذاته واما لان ذكر الشيء يغني عن ذكر آلته فكانه ذكرت
مع ذكره. واما ذكره في بيان الطرف فلضرورة بيان كل طرف بما اشتمله هذا
ثم ان الشريف لما رأى ان في كلام المص على توجيه الشارح ما لا يخفى من نوع
التكلف قال في حاشيته هذا الموضع ولكلام المص احتمال آخر وهو ان يحمل
العلم باقيا على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبيل ذكر الخاص بعد العام
تفصيلا اقول اراد بيان ان كلا من العلم والمعرفة على اطلاقه لا خصوص العلم فقط
على ما توهمه ظاهر عبارته لان هذا ركيك جدا لانهما وقعا على وجه التقابل
فاذا اريد من احدهما ادراك مخصوص على اصطلاح ما فلا بد ان يراد من الآخر
ادراك مخصوص مقابل له على ذلك الاصطلاح فيلزم منه ان يعمم الآخر عند تعميم احدهما
كما لا يخفى ولذا اكتفى بالتعرض لعموم احدهما عن التعرض الآخر وقوله ويكون
ذكر المعارف آه اي المعارف المقيدة بصفة الالهية لا المعارف على اطلاقه
فالمراد من الخاص هو المعارف المقيدة بالالهية وكذا المراد من العام العلوم
المقيدة بالحقيقية وبعد تعميم العلم لا فرق بين ان يقال والمعارف الالهية الا
انه اختار لفظ المعارف احترازا عن تكرار لفظ واحد فلا دخل للفظ المعارف
بخصوصها في التخصيص بعد التعميم اذ الخصوص انما جاء بعد الالهية والمعارف
باق على عمومها كالعلم اذ بها يتوصل قال في الحاشية فاستدل بالممكنات
واحوالها على ذاته تع وصفاته والمص قدم العلوم الحقيقية في الذكر اي في
قوله وبعد فهذه مختصر في العلوم الحقيقية آه لا في ذكره بحسب بيان مسائلهما بقرينة
قوله وعكس الشارح وان كان قد قدمها ايضا في البيان وانما لم يعلل هذا التقديم

بتقديمها في البيان لان علة تقديمها في البيان هي ما ذكره من هذا التقديم فاورد العلة
الاصلية من اول الامر قصر المسافة الى ان سلك آه قال في الحاشية يعني ان
مدركات المعارف مقدمة على مدركات العلوم من وجهين انتهى هذا بناء على
ان يراد من المعارف والعلوم نفس الادراكات الا ان الظاهر ان مراد
المص منهما المدركات لانها هي المشمولة للمختصر لا نفس الادراكات اللهم الا
ان يحمل كلامه على المسامحة هذا ثم لتقديم الشارح آخر وهو ان تعليل تخصيص
العلوم بالحقيقة لا يظهر الا بعد العلم بان المراد بالحقيقة ما يتعلق بالممكنات
بقرينة مقابلتها بالالهية وذلك يتوقف على معرفة تقييد المعارف بالالهية
فالمناسب للشارح تقديم الالهية ع لانه في صدد بيان التعليل الا ان
الشريف لم يلتفت الى هذا التوجيه لان تقديم الالهيات وتاخيرها عن
الممكنات في الذكر بل في البيان شائع فيما بين القوم لا اختصاص لهما بهذه
المادة فاراد ان يذكر للتقديم والتاخير توجيها عاما لسائر المواضع لا
مخصوصا بما فعله الشارح ليعم الفائدة مع ان هذا التوجيه الخاص بما فعله
كان قد فهم مما ذكره في بيان توجيه كلامه في تخصيص العلوم بالحقيقة فاكتفى به
لعدم اعتداده بشانه لما ذكرناه تشبيه هذه المسائل بالاضواء آه المستفاد
من كلام الشارح ان تشبيه هذه المسائل بالاضواء آه باعتبار اسرارها فكان انفس
المسائل كواكب واسرارها انوارها وهذا احسن تشبيه انفس المسائل بالانوار
بلا اعتبار انفس الكواكب في طرف المشبه به اذ المطالع في الحقيقة للكواكب وبواسطتها
تنسب الى الاضواء ولذلك قال كما ان المطالع مظاهر الكواكب وانوارها

تقديم الكواكب وهذا الذي ذكرناه هو مراد الشريف من قوله تشبيه هذه
المسائل بالاضواء الا انه لم يفصله لان غرضه من هذا الكلام بيان وجه التعرض
لتشبيه المسائل دون تشبيه الابواب فان ذلك التشبيه فرع التشبيه الاول
فالتعرض للاصل كاف في افادته ولم يتعلق غرضه بتفصيل ذلك التشبيه لكون
الاجمال كافيا في مقصوده موافقا لكلام المتن حيث قال في اخر المنطق
وهذا اخر ما قصدنا ذكره من المنطق ولننتقل الى العلوم الحكمية بعده اقول
ولان كلام المتن على ما ذكره بحسب ظاهر الحال والا فيجوز ان يكون كلامه من قبيل
مقابلة الخاص بالعام مرادا منه غير ذلك الخاص كما يقال هذا اما انسان او
حيوان بخصوصه في ذلك الخاص انما هو ادراك الواجب والامور المستندة
اليه اي ادراكها بحسب ذواتها واحوالها وذلك لان كمال النفس الانسانية
بحسب قوتها النظرية كما مر في بحث المراتب ان يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
الموجود الخارجي كالعقول الا ان مضاهات العقول من جهة التأثير والفعل
اي علمها فعلي لا انفعالي لكونها واسطة في الفيض بحيث يقتضي حضور الواجب له
وحضور جميع ما يستند اليه فمعلومية الاشياء لها التي تحتها ليس بحصول صورتها فيها
حتى تكون موجودا ذهنيا بحصول صورتها فيها بل معلومية الاشياء التي تحتها
لها بحصول ذواتها لذاتها بلا احتياج الى وجود تلك الاشياء خارجا او ذهنا
واما معلومية الاشياء لها بوجودها العيني فعلم منه ان معلومية جميع الاشياء
للواجب تعالى ليس الا بحضور ذاته لذاته فقط اذ لا شيء فوقه تع وهذا من غرائب العلوم
لا يدركها الا الاذهان الوقادة وقد حقق في موضعه وبهذا يظهر انه تع

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء جزئيا كان او
كليا واما قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات فمحمول على انه لا يعلمها بالاحساس
الذي يستلزم التغير والتجدد بحسب الزمان ومضاهاة النفس من جهة التأثر
والانفعال لانطباع الصور فيها اي علمها ليس بفعلي حضوري بل بعلم الاشياء
الخارجية بعقلها اي بتجريدها عن الخصوصيات المادية فلا يعلم المجردات عن
ذاتا وفعلا بكنهها لكونها مجردة وعقلا في ذاتها ولكون بعض تلك المجردات بسيطة
ماهيتها تشخصها كالعقول الفعالة وبعضها هوية بحتة لا ماهية له ولا هوية
زائدة على ماهيته فلا يمكن تجريد كلا القسمين عن الخصوصية حتى يصير عقلا تجريد
النفس فيتصور بالكنه فمعلوميتها بالكنه ليس الا بطريق الحضور اذ لا تمكن اخذ الصورة
منها والنفس من حيث انها نفس لا تعلم بالحضور الا نفسها وان كان المتصوفة يدعون
العلم الحضوري للنفس بجملة الاشياء وهذا وان كان هو الحق عندي الا انه لا يتم
بالبحث والنظر بل يحتاج الى الاشراق والتجريد ومما ذكرناه ظهر ان جميع المجردات
ذاتا وفعلا منزه عن قابلية نزع الصورة وليس في شانها ان يكون لها وجود
في الذهن بحسب ذاتها وكنهها بل الحاصل في الذهن منها هو الصور الفرضية
الاعتبارية الصادقة عليها بحسب اعتبار العقل ولا يمكن ان يعلم الا بهذه الصور
الاعتبارية فيعلم بها ويحكم عليها الاحكام المناسبة لهذه الاعتبارات ولا يعلم
احكامها بحسب ذاتها وكنهها واما المجردات المادية بحسب فعلها كالنفوس
فلا يعلمها ايضا الا بحسب الوجود الاعتبارية لانها وان كان يمكن ان يجرد
لها صورة كلية عن التشخصات الا ان النفوس الانسانية ما دامت في علاقات

البدن لا يقدر على نزع الصورة الا بتوسط القوة المتخيلة فنزعا بتوسطها
لا يكون الا من الجزئيات المادية ذاتا وفعلا اذ نزع المتخيل ليس باخذ الصورة
الجزئية من طريق الحواس وذلك لا يكون الا في الماديات بحسب ذاته وفعله
اللهم الا بعد المفارقة عن البدن فانه يمكن ان ينعكس لها الكليات من المبادي
العالية بلا توسط التخيل فيمكن ح ان يتصور النفوس بالكنه بحسب صورتها ويكون
لها وجود في الذهن ويعلم احكامها بحسب ذاتها وكنهها كما يعلم احكامها بحسب
اعتباراتها الصادقة عليها ولما كانت الحكمة مفسرة بخروج النفس الى كمالها
الممكن بحسب قوتها النظرية والعملية فلا جرم جعل مقصودة بالذات واخذ في تعريفها
قيد الاعيان اذ لا كمال يعتد به في ادراك المعدومات ادراك الواجب اي
بحسب ذاته تع واحواله وكذا الحال في قوله والامور المستندة اليه في ادراك
احوال المعدومات اذ المعدوم على ضربين معدوم اذا وجد او فرض له الوجود
لا يكون الا في الخارج ولا شبهة ان لا كمال في ادراك احوال تلك المعدومات بل لا يمكن
البحث عن احوال ذوات المعدومات لانها نفي صرف لا يشار اليها بل البحث
عنها ان كان لا يكون الا من حيث العنوانات التي هي من الاعتبارات الذهنية
كقولك المعدوم في الخارج كذا وامثاله فان مفهوم في الخارج من الاعتبارات
الذهنية او باعتبار الصور الوهمية المتخيلة المخترعة من ان يكون لها محاذيات
خارجية كالزمان بمعنى الامتداد والحركة بمعنى القطع والموهوم والمركز وجميع
الامور الوهمية التي يبحث في الهيئة فان تلك الامور المذكورة كلها وهميات لها
ماخذ خارجي يخترعها الوهم منها ويبحث عن احوالها لاتضاح حال ذلك الماخذ

فالبحث

فالبحث في الحقيقة عن احوال هذا المفهوم لا عن احوال ذوات المعدومات
الخارجية والضرب الثاني معدوم ليس له شان الوجود الخارجي بل اذا وجد
وجد في العقل لا بصورته فقط بل بحسب ذاته ايضا كالامكان والوجوب و
امثالهما من الامور التي يعتبرها العقل ويحصل فيه بحسب ذاته وصورته و
امثال ذلك وان كان له نوع من الوجود لكن لما كان ذلك الوجود مما يحصل
باعتبار العقل لم يكن كمالا معتدا به عنده اذ كمال النفس انما يكون بتحصيل الامور
الخارجة عنها وعن اعتبارها ولا كمال في تحصيل ما في نفسها فان اختلج في
ذهنك ان العلوم الرياضية كلها يبحث فيها عن احوال المعدومات الموهومة
فكيف يقيد التعريف بقيد الاعيان وكيف لا يكون ادراك احوال المعدومات
كمالا فاستمع لما نتلو عليك فنقول اقسام الرياضيات اربعة هندسة وعدد
وموسيقى وهيئة فكل منها باحث عن الموجودات الخارجية اما الهندسة فهي باحثة
عن احوال الخط والسطح والجسم التعليمي والعدد دالا على الوجه الذي يبحث في
علم الحساب والارثماطيقي المسمى بعلم العدد والمغاير لعلم الحساب على ما بين في
موضعه وان كان قد يطلق علم الحساب على علم العدد على سبيل التوسعة في العبارة
والخط والسطح والجسم التعليمي بين وجودها في الفلسفة بالبراهين واما العدد وان
ادعوا وجوده ايضا لكن من قبيل مسامحاتهم في عد الشيء الموهوم الماخوذ من المنشأ
الخارجي موجودا خارجيا كالزمان الامتدادي الموهوم الماخوذ من الآن
السيال وكالحركة بمعنى القطع الموهومة من الحركة بمعنى التوسط وكالنقطة المسماة
بالمركز الموهومة من الفلك الاطلس من حيث ملاحظة احاطته لما تحته حملة وملاحظة

انتهاء البعد والملاء في سطح الاعلى وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة كالقطب و
المحور والمنطقة فانها امور موهومة من الماخذ الخارجي ومن قواعدهم عدة
امثال تلك الموهومات موجودات خارجية لكونها كاشفة عن الموجودات
الخارجية ومتضحة حالها عند العقل بسببها ومن جملة ذلك العدد فانه امر موهوم
من الكثرة الموجودة في الخارج تتضح به حالها الحاصلة لها من الحيثية التي يتوهم
منها العددية منها من تلك الحيثية فاحوالها من تلك الحيثية لا تتضح عند العقل
الا بواسطة اثبات الاحوال الخاصة للعدد الموهوم منها فهذه الاحوال في
الحقيقة احوال الكثرة باعتبار ما يتوهم منه ويتضح باثباتها له احوال الكثرة
الحاصلة لها من الحيثية التي يتوهم منها العدد من تلك الحيثية فالبحث بالمآل
بحث عن احوال الكثرة الموجودة او نقول البحث عن احوال الموهوم وان كان
بحثا عن احوال المعدومات لكن لما جرى مجرى الموجود العيني لكونه ماخوذا منه
لم يكن كساير المعدومات الصرفة الموهومة بلا ماخذ خارجي فجعل البحث عنه
بحثا عن احوال الموجود العيني وعد ادراك احواله كمالا لكونه ينكشف به ويتضح
منه حال الموجود العيني فمرادهم من الاعيان اعم مما هو عين في الحقيقة او جار
مجراه وامثال تلك المسامحة شائعة دائرة عندهم فلا نضر اخذ قيد الاعيان
في تعريف الحكمة المنقسمة الى الالهي والرياضي والطبيعي لانه لا يلزم خروج واحد
من تلك الاقسام بذلك القيد كما توهم وقس عليه علم الحساب الذي هو فرع الهندسة
وكذا علم خواص الاعداد المسمى بالارثماطيقي الذي هو قسم على حدة من الرياضيات
واما الموسيقى فهو باحث عن احوال الصوت الذي هو كيفية سيالة يتوهم من سيلانها

حالة

124

حالة استعدادية وتلك الاحوال هي الاحوال الحاصلة لها من حيث ما يتوهم منه
ذلك الامتداد فالبحث عن احوال الامتداد الموهوم بحث عن احوال الصوت
الحاصلة له من حيث ما هو يتوهم منه الامتداد ولا يتضح حاله من تلك الحيثية عند
العقل الا بالبحث عن احوال ذلك المتوهم ولذا يبحث فيه عنها لا لانه مقصود بالبحث
اصالة واما الهيئة فهي باحثة عن احوال الكرات العلوية والسفلية من حيث
كميتها وجرمانيتها وجسميتها التعليمية التي لا تحتاج الى المادة في التعقل لذلك
لا تحتاج في اثبات تلك الاحوال لها الى تصور المادة لا من حيث انفعال المادة
كما في الطبيعي فانه باحث عن احوال عارضة لها بحسب تغير المادة وملاحظ
في اثباتها المادة البتة والجسم الطبيعي بحسب جسميتها التعليمية وبحسب ما يطرء
عليها من الاحوال يتوهم منه امور تعليمية ولما كان البحث عن احوال الكرات من
الحيثية المذكورة لا يتضح الا بتوهم تلك الموهومات الماخوذة منها من تلك الحيثية
وتوهم الاحوال لها توهموا تلك الموهومات وتوهموا احوالها فتتضح لهم احوال
الكرات الحاصلة لها من تلك الحيثية فالبحث عن احوال تلك الامور التعليمية الموهومة
ليس بمقصود بالاصالة وبما ذكرناه اندفع ما يقال ايضا ان كون الكرات
موضوع الهيئة ينافي قولهم الرياضيات يبحث عن اشياء يمكن تجريدها عن المادة
في التعقل والجسم مطلقا كريا كان او غيره لا يمكن تجريده عن المادة لا في التعقل
ولا في الخارج فيكون موضوعه كموضوع الطبيعي وجه الاندفاع ان قولهم يمكن
تجريدها عن المادة عام من ان البحث عن الاشياء التي يمكن تجريدها بحسب ذاتها
او بحسب جهة من جهاتها ولما كان البحث عن احوال في الهيئة لا بحسب جسميتها الطبيعية

بل بحسب جسميتها التعليمية كان البحث بحسب المآل عن الجسمية التعليمية للكرات العلوية
والسفلية والجسمية التعليمية يمكن تجريدها في التعقل عن المادة كان البحث في الهيئة
ايضا عن الاشياء التي يمكن تجريدها عن المادة في التعقل فلا منافاة بين القولين
فافهم ان قلت ان الصور الحاصلة في القوى الدراكة الجسمانية كيفيات لها
موجودة في الخارج فالبحث عن الصور الوهمية بحث عن الوجود الخارجي
بلا حاجة الى جعل في الصورة لتلك الصور جارية مجرى الموجودات خارج
القوى والى تأويل البحث عنه الى البحث عن الموجودات العينية بحسب حصولها
خارج النفس قلت البحث في الرياضيات عن ذي الصورة لتلك الموهومات لا
عن صورته التي هي كيفية موجودة حالة في الوهم يظهر ذلك بتتبع اقسام الرياضي
وايضا تلك الاحوال ليست احوال تلك الصور بالذات بل هي احوال الماهي
صورة له وهي تحكيه وتحكي احواله ويثبت هذه الاحوال له بملاحظة تلك الصورة
فلا معنى لاثبات حال ذي الصورة لصورة بالاصالة فهي مرآة الملاحظة
في الاثبات فلا يمكن اثبات تلك الاحوال لها يعني ان الصور اذا كانت حاكية
لتلك الاحوال لا يلاحظ فيها تلك الاحوال الا باعتبار كونها حاكية فيثبت لما
يحكيه بمرآتها فلا يلاحظ فيها تلك الاحوال اذا لوحظ تلك الصور بالقصد
والاصالة بلا اعتبار كونها حكاية وصورا للغير فلا يمكن ان تثبت لها بملاحظتها
بالاستقلال وكونها من جملة الكيفيات الحالة في القوى الجسمانية تأمل وانه دقيق
نعم لتلك الصور لا من حيث انها صور بل من حيث انها من جملة الموجودات الخارجية
مع قطع النظر عن كونها صورا للغير احوال مخصوصة يبحث عنها في العلوم ويلاحظ

تلك

تلك الصور في بالاصالة لا بكونها مرآة الملاحظة للغير وصورا وتثبت تلك
الاحوال الطارية عليها من حيث هي كذلك فلا بد اذن من احد التأويلين في غير
الهيئة من العلوم الرياضية واما الهيئة فانه فيها مانع آخر غير المانعين المذكورين
لجعل تلك الاحوال للصور الموهومة وهو انهم قد صرحوا بان موضوع الهيئة
الكرات فلا مجال في لجعل الاحوال فيها لصور الموهومات ولا لذي الصور الذي
جار مجرى الوجود العيني فتعين فيها التأويل الاول فافهم ان قلت جميع قضايا العلوم
التعليمية ذهنية ومحمولاتها لوازم الماهيات الثابتة لها من حيث هي بلا دخل فيها
لاحد الوجودين فيكون البحث فيها بحثا عن احوال الماهيات من حيث هي لا عن احوال
الموجود العيني اذ احواله ما فيه دخل للوجود الخارجي في عروضه قلت احوال الموجود
الخارجي هي التي اذا لاحظ العقل بالوجود الخارجي واخذه بحدة متصفا بها
بلا منع لها من اخذ الوجود الخارجي معه سواء كان دخل للوجود الخارجي في ثبوت
تلك الاحوال اولا وسواء كان تلك الاحوال موجودة في الخارج اولا وسواء
كان الاتصاف بها خارجيا اولا وانما اطنبت في هذا المقام لانه مما تحصله الاقوام
الى هذه الايام على سبيل التعمية دون الاصالة هذا اذا لم يمكن ارجاع البحث
عنها الى البحث عن احوال الموجود الا بتأويل بعيد لا يلتفت كالبحث عن ان
العدم شر والمعدوم لا شيئية له وامثال ذلك والبحث عن الوجود الذهني
هذا ليس بشيء لان الوجود مطلقا من المعقولات الثانية فلا يصح جعله من الاعراض
الذاتية للموجود الخارجي فكيف يبحث عنه في العلم الذي موضوعه موجود خارجي
نعم يجوز البحث عنه اذا كان الموضوع الموجود مطلقا على ما هو الحق اللهم الا ان يكون

مرادهم من الموجود الخارجي ذاته بلا اعتبار عنوان الوجود الخارجي في الموضوع
فيكون الوجود مطلقا حالاً لذات الموجود وان كان بحسب وجوده الذهني فيرجع
مآل المعنى الى البحث عن الوجود مطلقا فيلغوا اعتبار قيد الاعيان فيكون النزاع
لفظا وقس على ما سبق البحث عن الماهية والتشخص فانه بحث عن الموجود مطلقا و
ارجاعه الى البحث عن الموجود الخارجي بالتأويل الذي ذكره بعيد لما عرفته فان
الماهية والتشخص واحوالهما معقولات ثانية فلا يصح جعلها من احوال الموجود الخارجي
وايضا ان تلك المسئلة لا يمكن ان يعتبر فيها قيد حيثية الوجود الخارجي ولا سائر
القيود المعتبرة في حيثيات العلوم الحكمية وايضا يمكن ارجاع جميع المسائل المنطق
الى البحث عن احوال الموجود الخارجي على ضرب من هذا التأويل فلا يستلزم ترك قيد
الاعيان خروجه عن تعريف الحكمة ومن حذف الاعيان آه اعلم ان مفهومي لفظ الحكمة
والفلسفة حسب انهما اسميان شاملان لما تحتها من انواع العلوم الحكمية صادقان عليها صدق
الكلي على جزئياته باعتبار مفهوماتها الاسمية وليس لنا علم واحد يطلق عليه هذان اللفظان
ويشمل لتلك الانواع اشتمال الكل للاجزاء اذ لكل نوع من تلك الانواع قيد حيثية مخصوصة
يبحث فيه بحسب تلك الحيثية وليس فيه قيد حيثية واحدة شاملة لتلك الانواع
حتى يتصور اعتبار جميعها علماً واحداً ويجعل كل نوع من تلك الانواع جزءاً منه
فاذن مفهوم الحكمة مفهوم كلي شامل للمعاني الاسمية لكل نوع من تلك الانواع الحكمية و
تفصيل هذا المفهوم وحده الاسمي قولنا علم باحث عن احوال الموجود مطلقا اي باي
وجه كان وباي قيد اعتبر وقيد الاطلاق ليس قيد الحيثية بل لبيان العموم وهذا
المفهوم يصدق على الفلسفة الاولى الباحثة عن احوال الموجود من حيث انه موجود

ذهنيا

ذهنيا كان او خارجيا المسماة بالالهي لاثبات المبدأ فيها وقد يطلق الالهي
على العلم الباحث عن المبدأ بعد ثبوته في الفلسفة الاولى من حيث ماله ولوازمه وما
لزومه له ولهذا العلم فروع كثيرة ولا فرع للالهي بالمعنى الاول على ما سنذكره
وقد يطلق الالهي على مجموع العلمين فيكون كل منهما جزءاً منه والشيخ يستعمل الالهي على المعنى
الثالث وقولهم الالهي باحث عن الامور التي يمكن تجريدها عن المادة بحسب الخارج
والعقل معناه يبحث عن تلك الامور من الحيثية التي لا تحتاج تلك الحيثية الى المادة
ولا الى تعقلها فلا يحتاج الاحوال العارضة لها من تلك الحيثية الى المادة بوجه من
الوجوه فلا ينافي ذلك بحث الالهي عن المعقولات العشر المحتاج اكثرها الى المادة
في الخارج بل في التعقل ويصدق ايضا على المنطق الباحث عن الموجود الذهني من حيثية
قابلية الايصال وعلى الطبيعي والرياضي وفروعهما من الطب والنجوم وامثالهما
وعلى انواع الحكمة العملية وقد يطلق الحكمة والفلسفة على مجموع العلوم الحكمية من
حيث هي مجموعة باعتبار مفهوم لا يصدق الا على الجميع من حيث جميع فيكون انواع
العلوم حينئذ اجزاء الحكمة والفلسفة باعتبار هذا المفهوم الاعتباري لا جزئياتهما
كما في المفهوم الاول ولا يلزم من اعتبار مفهوم واحد لهما الصادق على جميع
الانواع من حيث هي جميع ان يكون جميع الانواع علماً واحداً حقيقيا بحسب الموضوع
والحيثية بل واحداً بالاعتبار كوحدة العسكر فلا ينافي ذلك تعدد العلوم الحكمية
بحسب الذات وهذا هو منشأ غلط الشريف في جعل الحكمة علماً واحداً بحسب الذات
حتى قال ما قال في موضوعه على ما سنوضحه فيما بعد ان شاء الله تع ثم الفلسفة الاولى
لما كانت باحثة عن لحوق الموجود من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه الى كون الموجود

نوعاً معيناً وان كان لا يوجد الا في بعض انواعه فالبحث عن احوال الامور العامة
من حيث الوجود التي لا يحتاج في لحوقها الى نوع معين بحث في الحقيقة عن احوال
الموجود بملاحظة الامور العامة على وجه يمكن حملها على الموجود لان البحث عن احوال
الشيء قد يكون باثبات المحمولات على الاعراض الذاتية له والامور العامة اعراض
ذاتية للموجود لانها عارضة له من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه الى كونه
معيناً ان قلت قد يبحث في العلوم عن احوال انواع موضوعها العارضة لها
بعد كونها انواعاً معينة كما يبحث في الالهي عن احوال الجوهر العارضة له بعد تنوعه
بالجوهرية وكذا عن احوال الواجب وغيرهما من انواع الموجودات وكذا في
الطبيعي يبحث عن احوال الجسم الفلكي واحوال الجسم العنصري العارضتين لهما بعد
تكونهما نوعين معينين مع ان موضوعه مطلق الجسم الطبيعي من حيث انه قابل للتغير فتوقفك
بلا احتياج الى آخره مما لا يكاد يصح قلت الاحوال الخاصة بالانواع ان كان تحققها
بلحوقها بحسب قيد الحيثية المعتبرة في موضوع الفن يرجع البحث عنها الى البحث عن
احوال الموضوع بان يقال ان لموضوع الفن قسم حاله كذا بحسب الحيثية المعتبرة
في موضوعيته واما الاحوال الخاصة التي لا بحسب تلك الحيثية بل بحيثية اخرى
او بتخصيص تلك الحيثية فلا يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال الموضوع العام
اذ لا مناسبة لها للفن وسأوضح لك هذا زيادة ايضاح في مباحث الموضوع
ان شاء الله تعالى واما البحث عن احوال الممكن والواجب التي تحتاج في لحوقها
الى التنوع لا من حيث الوجود فليس في الفلسفة الاولى وكذا البحث عن الجنسية وسائر
المعقولات الثانية واحوالها من حيث الوجود بحث عن احوال الموجود واما الاحوال

الثانية

الثانية لها لا من هذه الحيثية فلا يبحث عنها في الفلسفة الاولى بل في غيرها الى
كالاحوال التي تعرضها بحيثية قابلية الاتصال وانما يبحث عنها في المنطق لا في
الفلسفة الاولى فالمنطق ليس جزءاً منها نعم قد يجعل جزءاً من الفلسفة بمعنى مطلق
الحكمة على تفسير لما يجيء آنفاً بيانه ثم اذا بحث عن الاحوال الطارية بعد التنوع بقيد
الحيثية المطلقة التي تبحث في الفن العام من تلك الحيثية فيسمى العلم الذي يبحث عن تلك
الاحوال فرع العلم العام كالطب للطبيعي فان الطب باحث عن الجسم الخاص وهو
الانسان من حيث التغير الخاص وهو الصحة والمرض وللفرعية العلم للعلم معنى آخر وهو
ان يكون دليل الفرع مركباً من صغرى سهلة الحصول منضمة الى كبرى هي مسئلة من
مسائل الاصل المبينة فيه كالفقه لاصوله وعلى كلا المعنيين فالمنطق ليس بفرع للفلسفة
الاولى وهو ظاهر بل لا فرع لها اصلاً بالمعنى الاول لان الاحوال اللاحقة للموجود
بعد تنوعه لا من حيث الوجود اذ كل حال يلحق به من حيث الوجود فهو انما يتنوع بها
كما لا يخفى عند التامل نعم يمكن ان يكون لها فروع بالمعنى الثاني او بمعنى آخر ثم ان
ساير العلوم الحكمية ادنى من الفلسفة الاولى وتحتاج اليها لاثبات موضوعاتها
فيها ولذلك يقال لها الفلسفة الكلية ويقال لساير الحكميات العلوم الجزئية
قال الشيخ في اوايل الشفاء ولان النظر المنطقي ليس نظراً في الامور من حيث هي
موجودة احد نحوي الوجودين العيني والذهني بل من حيث ما ينبغي في ادراك احوال
ذينك الوجودين فمن يكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الاشياء من حيث
هي موجودة ومنقسمة الى الوجودين المذكورين فلا يكون المنطق عنده جزءاً من الفلسفة
ومن يكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا عنده جزءاً

من الفلسفة وآلة لساير اجزائها فلا تناقض بين القولين فان كل واحد منهما يعني
بالفلسفة معنى آخر ثم قال في موضع آخر منه بعد ما ذكر هذا الكلام فيه ايضا هكذا
يجب ان يتصور وان كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصره من راى ان المنطق
آلة وليس بجزء هو ام ما يمكن ان يقال به ثم قال فان اوجب موجب ان لا يتناول
بلفظ الفلسفة كل ما هو علم بموجود بل يخصها بما هو علم مقصود لذاته وعلم بالموجودات
لا من حيث نعيش في تكميل علوم اخرى كان له ان يجعل المنطق آلة لا جزءا للحكمة
كما لتكلف المستغنى عنه انتهى كلامه اقول اراد بفاضل المتأخرين الحكيم الفارابي
فان النزاع في ان المنطق هل هو جزء من الفلسفة ام لا كان واقعا في كلام الاقدمين
وكان حمله على الفارابي على النزاع المعنوي وقال ما يمكن ان يقال في نصره من
راى المنطق آلة لا جزءا من الفلسفة والشيخ حمل النزاع على اللفظي الراجع الى
تفسير الفلسفة فقوله وكذا يجب ان يتصور تعريض بالفارابي ثم الشيخ يستعمل الفلسفة
على كلا التفسيرين فيجعل المنطق تارة داخلا فيها وآلة لساير اجزائها ويجعل
اخرى خارجا عنها وآلة لها بناء على التفسيرين كما يظهر من تتبع كتبه ورسائله
واذا فهمت ما ذكرنا من كلام الشيخ علمت ان النزاع في دخول المنطق في الحكمة
ليس مبنيا على قيد الاعيان بل النزاع باق على حاله بعد حذف قيد الاعيان
فليس ما ذكره مبنيا لذلك على انه لا خلاف بين الحكماء في ان موضوع الحكمة هو
الموجود العام من الذهني والخارجي لانهم جعلوا الالهي الباحث عن الموجود
باحد نحوي الوجود قسما من مطلق الحكمة اتفاقا وايراد الشارح قيد الاعيان
ليس للاحتراز عن الموجود الذهني بل لظهور حصر اقسام الطرف الثاني في الاثنين

المعنا

على اعتبار بحث الحكمة عن الاعيان وان كانت ايضا باحثة عن احوال الموجود
الذهني كيف فان الشارح سيصرح بان الالهي الذي هو قسم من مطلق الحكمة باحث
عن الموجود من حيث هو موجود باحد نحوي الوجود واما ان الشريف اعتبر النزاع
في كون المنطق قسما والشيخ اعتبره في كونه جزءا فمبناه على ما ذكرناه من ان الحكمة
والفلسفة قد تطلقان على الكل وقد يطلق على المعنى الكلي فاعتبر الشريف المعنى
الثاني ولذا حرر النزاع في القسمة واعتبر الشيخ المعنى الاول فحرر النزاع في
الجزئية ويمكن ان يريد الشريف من القسمة معنى الجزئية بناء على المعنى اللغوي
على ما يقتضيه ذلك سياق كلامه في موضوع الحكمة كما سنبينه وقيد على ما هي عليه
اي في نفسها بلا ملاحظة اعتبار معتبر يخرج جميع العلوم الاعتبارية التي يبحث فيها
عن احوال الموجود على ما هي عليه في نفس الامر بحسب اعتبار المعتبر اي بجعل الجاعل و
وضعه لا بحسب اعتبار المعتبر بمعنى المظهر لثبوت الاحوال التي هي في نفسها عليها
بحسب نفس الامر بلا جعل جاعل ووضع واضع وبذلك يظهر الفرق بين الاحكام
التي محمولاتها امور اعتبارية يعتبرها العقل وبين الاحكام التي هي بحسب جعل جاعل
ووضع واضع كما في العلوم العربية واللغة وامثالها ويظهر الفرق ايضا بين
الحكمة العملية وبين الفقه او احكام يبحث عنها فيه بملاحظة جعل الجاعل وهو الشارع
سواء كان في الواقع ايضا كذلك بناء على اثبات الحسن والقبح العقليين او لا
بناء على نفيهما وايضا قيد الاعيان عند من يعتبره يخرج العربية لا موضوعها من
حيث انه اعتبر فيه الوضع الذي هو امر نسبي لا وجود له في الخارج ليس من الاعيان
على ان الالفاظ غير موجودة في الخارج لعدم اجتماع اجزائها في الوجود بل الموجود منها

ابدًا موجودة فيها المترتبة على وجه التعاقب اللهم الا ان يكتفى في كون الشئ
موجودًا عينيًا بهذا المقدار وكلام الرئيس آه حيث قال فيها ايها الحريص
على تحقيق الحق اني مهدي اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولاً وجملاً
من الحكمة ان اخذت الفطانة بيديك سهل عليك تفريعها وتفصيلها ومبدء من
علم المنطق انتهى اقول المتبادر من كلامه حصر الاشارات والتنبيهات في الاصول
الحكمية ثم متبادر من كلمة من في قوله من المنطق ان المنطق جزء من تلك الاصول
وابتناء الكلام على هذا القولين بناء على هذا المتبادر والاحتمل ان يكون مراده ان
[illegible] اصولاً وجملاً من الحكمة والمنطق وعدم ذكر الاصول المنطقية لعدم اعتداده بشأنها
واتفاقه من قول ومبتدء من علم المنطق وعلى التي هي انواع فنون الحكمة يرشدك
اليه قوله اقسام الحكمة في موضعين ههنا وقوله فيما سبق في اندراجه تحت الحكمة
لان الاندراج والتقسيم يقتضي صدق العام على المندرج والقسم وعلى هذا لا حاجة
الى تقييد الاحوال المشتركة لان بعض انواع الحكمة باحث عن الموجود من حيث
هو موجود على ما مر تحقيقه فيكون الامور العامة اعراضًا ذاتية في هذا الفن
وهو الفلسفة الاولى الموسومة بالالهي ولو سلم ان المراد من الحكمة جميع الابحاث
المتعلقة بالموجود على ما استعمله الشيخ كذلك كما مر ونحمل التعريفان على ذلك
بضرب من التكلف ونحمل الاقسام في الموضعين على الاجزاء جريا على اصل اللغة
ونحمل الاندراج على الدخول لكن لا نسلم ان الحكمة فن واحد بل لفظ الحكمة اسم اطلق
على جميع من فنون كثيرة ولو سلم انه فن واحد موضوعه اشياء متناسبة لكن
المعهود فيما اذا كان الموضوع اشياء متناسبة ان يكون الامر المشترك بينها جنسًا للقيود

الحيثيات

الحيثيات المعتبرة في تلك الاشياء المتناسبة ليكون الاشتراك في امر
معتد به على ما اشترطوا ذلك وليكون مسائل الفن متناسبة لا متباينة
كما اذا كان الامر المشترك امرًا مباينا للقيود والحيثيات المعتبرة في تلك
الاشياء المتناسبة فح يكون موضوع العلم متعددًا بقيود وحيثية مع
اشتراك ذلك المتعدد في امر عام مشترك هو جنس تلك القيود كما في المنطق
مثلا فانه علم باحث عن احوال انواع المعقولات من حيث ايصالاتها
الخاصة المشتركة بينها مطلق الايصال الذي عد بسببه تلك الانواع اشياء متناسبة
يظهر ذلك بتتبع الامور المشتركة المعتبرة في الفنون التي جعلت الموضوع فيها اشياء
متناسبة في تلك الامور فجعل موضوع المنطق والوجود ليس قيد الحيثية في غير الالهي
من انواع الحكمة لتناسبها في الوجود وجعلها باعتبار ذلك فنًا واحدًا على
انه لو جعل الوجود قيد الحيثية يلزم ان لا يحمل الوجود على انواع الموجودات
لا بالاطلاق ولا بالتقييد لان الموضوع مع قيد حيثيته لا بد ان يكون مسلمًا مع انه
اعترف بالبحث عن الوجود حيث قال كالوجود والوحدة عن الاحوال المختصة
التي يحتاج في عروضها الى ان يصير الموجود نوعًا محصلاً فان امثال ذلك لا يعد
عرضًا ذاتيًا للعام على ما سيجيء بانواعها الظاهر تأنيث الضمير على ما في
اكثر النسخ سهو من الناسخ لان الضمير راجع الى الموجود وان كان يتمحل في تصحيحه بان
يرجع الضمير الى اعيان الموجودات يعني ليس المراد على التعريفين من اعيان الموجودات
التي جعلت موضوع الحكمة هو الموجود مطلقا والا لم يجز البحث فيها عن الاحوال
المختصة بانواع تلك الاعيان نعتقد مختصة يعني بلاحظ الوجود مثلاً بالصفات

المناسبة للواجب فيثبت له الوجود الملحوظ بذلك الوجه ولا يلزم منه ان يكون
الحكم لغواً لان ملاحظة الوجود كذلك ليس عين الحكم بالوجود ولا مستلزماً له وقس
عليه الحال في الباقي   على صيغة آه على الحذف والايصال وكذا الحال في
قول الشارح عن الاحوال المشتركة اي المشترك فيها وكذا في قول الشريف كالامكان
المشترك اي المشترك فيه ها كالوجود والوحدة اشتراكهما بالنسبة الى الواجب
بناء على ظاهر الحال والا فذاته ذات بحت يكفي فيما ينسب اليه الوجود والوحدة
وغيرهما من الاوصاف الا ان العقل بحسب الحيثيات والاعتبارات تعبيراً
لاوصاف المغايرة له بالتغاير الاعتباري الذي يعتبره العقل بين الشيء و
نفسه والوجود والوحدة وان كانا اعتباريين في غير الواجب ايضاً الا
انهما ليسا بناشيين فيه من اعتبار آخر هو منشأ اعتبار التغاير بين الشيء ونفسه
ثم ان المفهوم من قوله كالوحدة والوجود ومن قوله الامور العامة محمولات
يثبت هناك للاعيان مفيده بما اشرنا اليه آه ان الوجود من جملة المطالب
العلمية وليس كذلك لانه لو كان من المطالب يلزم تحصيل الحاصل لان موضوع المطالب
يجب ان يكون معلوم الانية فلا يمكن ان يكون الوجود من الاعراض الذاتية التي
يطلب اثباتها بالبرهان نعم يثبت وجودات الاشياء في العلم الالهي
ثم ينقسم مطلق الموجود اليها فان انقسام عرض ذاتي لمطلق الموجود المعلوم الانية
بالبداهة ومطلوب من مطالب الفن المسمى بالالهي يثبت فيه بالبرهان وايضاً
اذا كان الموضوع اعيان الموجودات لا يجوز ان يكون الوجود من المطالب لان
العين من حيث انه عين مأخوذ بالوجود   فان قيل آه السؤال مع جوابه الذي

زيفه الشريف مذكور في حواشي الشارح   ليس من مسائل اي ليس محمولات
فان المسئلة يطلق على المحمول ايضاً على ما سيجيء في مباحث الموضوع   لان البحث
عبارة عن اثبات المحمولات فلا بد في ان يكون المبحوث عنه محمولاً على ما هو المتبادر
من اللفظ والعبارة الظاهرة ان يقال لان البحث عن الشيء عبارة عن حمله على آخر
قلت الظاهر ان يقال حذف المضاف في هذا الموضع شائع ذائع اي البحث
عن احوال الامور العامة فلا يلزم في حمل اللفظ على خلاف المتبادر من اعتبار
امور مشتركة اخرى ثم ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون الامكان والوجود
والوجوب امثلة الاحوال المشترك المبحوث عنها الا ان الشريف اورد الامثلة
بناء على الواقع على زعمه الذي حققه في الجواب الذي اختاره لا بناء على زعم الشارح
لم يكن البحث عن احوالها بحثاً عن احوال الاعيان مع ان الكلام فيه كما يدل
عليه قسم البحث عن احوال الاعيان بقوله فالبحث اه وانما لم يكن البحث عن احوالها
بحثاً عن احوال الاعيان لان تلك الاحوال احوال محمولة على نفس الامور العامة لا على
المحمولات المأخوذة منها ككون الوجود زايد ومشترك ومعقول ثان والامكان
والوجوب من الاعتبارات وامثال ذلك من الاحوال المحمولة على نفس الامور العامة
واحوالها المحمولة على نفسها لا يكون احوالاً محمولة على الاعيان فلا يكون البحث عنها بحثاً
عن احوال الاعيان وقد علمت فيما سبق كيفية ارجاع البحث عنها الى البحث عن
احوال الاعيان فتذكر   بل يجب ان يقال آه يريد ان الامور العامة مما يحمل عليها
من الاحوال في بابها موجودات على وجه حملها على الاعيان ومقصود اثباتها
لها كذلك هناك كان يقال مثلاً في قولنا الوجوب اعتباري ان الواجب الوجود

واجب بالوجوب الاعتباري الخاص به او ان المبدأ الاول وجوبه الخاص
اعتباري وقس عليه امثاله وقوله يثبت هناك اي ماخذ ما لها من الاحوال
وهذا وجه حسن اعلم ان المص لما رتب الطرف الثاني على الامور العامة ومباحث
الاعراض ومباحث الجواهر ومباحث الواجب وقال الشارح في توجيهه
وقسم الطرف الثاني الى قوله وبالواجب فهو العلم الالهي ظن الشريف من
مجموع ذلك ان موضوع الحكمة هو انواع الاعيان من الاعراض والجواهر و
الواجب ونسي ما قدمت يداه من ان اصول الحكمة النظرية ثلثة طبيعي
موضوعه الجسم الطبيعي من حيث التغير ورياضي موضوعه الكميات المتصلة
او المنفصلة او هما جميعا على ما فصل في موضعه والهي موضوعه الموجود
من حيث هو موجود وعلى هذا القسمة لا اشتباه في البحث عن الاحوال
العامة اي الثابت للموجود من حيث هو موجود لا بخصوصيته نوع من
انواعه وهذا معنى الامور العامة عند الحكماء لا ما ذكر في الكتب الكلامية
الذي لا يكاد يتم الا بالتمحل او التعسف فافهم والبحث عن الاحوال الخاصة
ايضا اي الثابت لخصوص الموجود من حيث خصوصيته وهذه الاقسام
الثلثة مع ان كل منها فن على حدة متميز بموضوعه عن الاخر مندرج في
مفهوم هو جنس اسم له ووضع له لفظ الحكمة وهذا المفهوم فصل وعرف
بالتعريف الاسمي بقولنا الحكمة علم آه الا ان المص نظر في ترتيب كتابه
الى انواع الموجودات على ما اشار اليه الشارح حيث اورد وجه الحصر
بالنظر الى انواع الموجودات فجعل لكل منهم بابا على حدة وجعل لمباحث المبادي

لاثبات

131

لاثبات احوالها بابا آخر على حدة فلزمه الخلط بين العلمين وتفريق المسائل
في ابوابه فان باب الامور العامة جزء من الالهي فرقه منه وجعله بابا على حدة
وقدمه على ساير الابواب لكونه مباينا لمباحث ساير الابواب وان
مسايل باب الاعراض وباب الجواهر بعضها طبيعية وبعضها الهية ومسايل
باب الواجب جزء من العلم الالهي وبالجملة اورد مسائل العلمين على وجه التفريق
والخلط نظرا الى ما ذكرنا فتوهم الشريف منه ان المذكور في ابواب الكتاب علم
ما هو دايهم مسائل علم واحد غاية ان موضوعه متعدد مشترك في امر عرضي
وهي انواع الموجودات المشتركة في الوجود فنجب في قسم الامور العامة فوقع فيما
وقع ولا عجب فان لكل عالم هفوة ولكل صارم نبوة ولكل جواد كبوة ولقد
اقبح المص غاية القبح حيث خلط مباحث العلمين لرعاية امر ليس رعايته واجبة
ولا مستحبة الشارح وقسم الطرف الثاني اربعة اقسام استعمل التقسيم و
الاقسام على المعنى اللغوي اي التجزية والاجزاء لا على المعنى الاصطلاحي لان الطرف
الثاني لا يصدق على اقسامه وهو ظ الشارح فهو الامور العامة فيه
مسامحة لان الضمير راجع الى البحث مع ان قسم الامور العامة ليس عين البحث عن
الاحوال الا انه سامح في العبارة لوضوح المقصود ويجوز ان يرجع الضمير الى
المبحث باعتبار دلالة البحث عليه وهكذا الحال في قوله فهو قسم الجواهر فهو قسمها
فهو العلوم الالهية وقد وقع في بعض النسخ فهي الامور العامة بتانيث الضمير
باعتبار الخبر وانما لم يقل فهو قسم الامور العامة لشهرة ذلك القسم بهذا العنوان
وتقدير الشريف لفظة القسم ليس لانها مقدرة في الكلام بل لاظهار المعنى من لفظ

الامور العامة ولم يذكر القسم الرابع ايضا لانه موسوم بالعلم الالهى بخلاف
باب الاعراض والجواهر فانهما لم يشتهرا بهذين العنوانين عند الاوايل وان
اشتهر بهما فى زماننا هذا ولذا ذكر لفظة القسم فيهما اما مطلقا اى بدون
ملاحظة عروضها لامر عام ذاتى او عرضى بناء على ما هو المذهب الصحيح فى العرضى
الذاتى من ان العارض بواسطة امر اعم ذاتيا كان او عرضيا لا يعد عرضا ذاتيا
او بملاحظة كون عروضها للاعيان بواسطة امر اعم عرضى بناء على مذهب المجوز
كون اللاحق بواسطة امر اعم ذاتى عرضا ذاتيا وقيد الاطلاق لتعميم التقييد
بالمخصص لا لتعميم الواسطة ههنا للذاتى والعرضى لعمومها اى فى حد ذاتها
وان كانت قد اعتبر تخصيصها بحسب البحث منا ولان هذا مناقض لما
ذكره سابقا من ان موضوع الحكمة اشياء متعددة متناسبة وهى انواع
الموجودات فيكون الحكمة ح علما واحدا لكون كل من الحكمة النظرية والعملية
جزأ منه فكيف يكون تعريفها متناولا لاجزائها فكان الشريف تفطن بفساد
ما قاله فى تعريف الحكمة وموضوعها فكتب لاصلاحهما حاشية بعد انتشار
نسخ كتابه فقال المتقدمون قسموا الحكمة الى النظرية والعملية المفسرتين بما
ذكرناه وجعلوا اقسام النظرية فى المشهور ثلثة الالهى والطبيعى والرياضى
واقسام العملية ايضا ثلثة علم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن و
المتأخرون اعتبروا فى تقسيم النظرية ما فى الكتاب انتهى لكن هذه الحاشية
باطلة من وجوه الاول انه جعل الحكمة فى السابق علما واحدا وجعل ابواب
المذكورة فى الكتاب اجزاءه فكيف يعتبر ما فى الكتاب فى التقسيم لا يقال مراده

قسمة

قسمة الكل الى الاجزاء لانا نقول ينافى ذلك مقابلة بتقسيم المتأخرين لتقسيم المتقدمين
الذى هو تقسيم الكلى الى انواعه قطعا الثانى ان هذه القسمة لم تقع فى كتب المتأخرين
غير صاحب المطالع وهو اعتبر هذه القسمة لما ذكرناه سابقا نعم هذه القسمة
مشهورة فى الكتب الكلامية وهى هناك واقعة فى محلها لان جملة الابواب فن
واحد على اصلهم لضبطها موضوع على ما بين فى تلك الكتب الثالث
ان الاقسام المذكورة فى الكتاب ليس كل منها فن على حدة لا عند المتقدمين ولا
عند المتأخرين فكيف يجوز قسمة مطلق الحكمة اليها الرابع انه يلزم من اعتبار ما فى
الكتاب فى القسمة ان يثبت اثبات موضوعات الحكمة فيها ولا يكون مسلمة الثبوت
اذ لم يبق لهم على اعتبارهم فن آخر يثبت فيه موضوعاتها كما فى اعتبار المتقدمين
لان من جملة اقسام الحكمة فى اعتبارهم هو الفن الالهى وموضوعه الذى هو الموجود
من حيث هو الموجود معلوم الانية بالبداهة ويثبت انية ساير الموضوعات
فيه بتقسيم الموجود اليها على ما مر غير مرة فالقسمة التى نسبها الى المتأخرين
باطلة قطعا وانما اطنبت فى تحقيق موضوع الحكمة وما يتعلق بها لانه من
مزلة الافهام ومضلة الاوهام كما مر حيث قال اذ بها يتوصل الى
تلك المعارف بقدرتنا واختيارنا اى من حيث هو كذلك فخرج
المباحث الطبيعية والالهية اللتان يبحث فيهما عن الموجودات التى وجودها
بقدرتنا واختيارنا لكن لا من حيث هى كذلك كالحروف والالفاظ المبحوث
عنها فى الطبيعى والالهى من الحيثيتين المعتبرتين فى موضوعهما لا من حيثية ان
وجودهما بقدرتنا واختيارنا فافهم وانما اقتصر اه واما اقتضاه

على القسمين من النظرية وتركه الرياضي جدواه في تكميل النفوس ولقلة اعتناء
الناس بشأنه في زمانه لان القوة العاملة اشرف والاولى ان يقال
لانها استغني عنها بالشريعة المصطفوية لبقاء آثارها ان قيل العلوم
والمعارف آثار المفيض لا آثار النفس ولا آثار قوتها فانها قابلة لهما لا فاعلة
اياهما قلنا هذا كلام خطابي مبني على اعتبار العرف فان العلوم والمعارف
تجعلان من آثار النفس وان ابيت الا ان تحمل الكلام على التحقيق البحت فلك ان تحمل
الاضافة لادنى ملابسة او تحمل الكلام على المشاكلة لاضافة الآثار الى العاملة
ابد الآباد ان قيل هذه العبارة تقتضي ان يكون للزمان زمان وان يكون
اباد متفاوتة بعضها اقوى من بعض على قياس قولهم سلطان السلاطين وقاضي
القضاة مع ان الابد واحد بالشخص لا تعدد فيه فلا يصح جمعه على اباد وابود
قلت امثال ذلك كثيرة كالازل والسرمد والعالم فان كلا منها كلي منحصر في
شخصه فجمعها باعتبار افرادها الفرضية وكذا تعريفها بادخال الالف واللام
والمقصود من فرض الافراد للابد وجمعه ثم اضافة الابد اليه هنا المبالغة
في ابدية الشيء يعني ابدية آل امرها الى انها لو فرضت ابديات آخر كانت
هي ازيد منها اذ ينقطع اثرها ان علمت الآثار الحاصلة في المرتبة الثالثة
والرابعة للقوة العملية لا ينقطع قلت هذه الآثار ليست من آثار القوة
العاملة بحسب الحقيقة فان آثارها هي الآثار الحاصلة في المرتبة الاولى والثانية
والآثار الحاصلة في الاخر انما هي فائضة من المبدأ بعد حصول القابلية بالآثار
الحاصلة في الاولى والثانية وعلم منه ان المرتبة الثالثة والرابعة ليستا من آثار

القوة

القوة العملية بحسب الحقيقة وانما عدتا منها لترتبهما على آثارها الحاصلة في
المرتبة الاولى والثانية وهي جنسه اه ولذا جمع الاثر والعاملة و
افرد في العالمة فافهم الجهل البسيط آه هذا بناء على ظاهر الحال من العلم كيف
للنفس والجهل انعدام ذلك الكيف عما من شأنه ان يكون متكيفا به واما
بناء على ما هو التحقيق في حقيقة العلم من انه عين المعلوم والمغايرة بينهما بالاعتبار
وتعلق النفس به من حيث كونه عاقلا له ومجردا اياه عن اللواحق الغريبة ومظهرا
له حتى يكون صورة مطابقة لما هي صورة له بحسب الحقيقة ومميزا اياه عند العقل
لا من حيث كونها كيفية ثابتة لها ومعنى كون النفس عالمة ان يكون لها تعلق بالعلم بهذا
التعلق فلا تقابل بين العلم والجهل بحسب ذاتهما فان الجهل ح يكون عين الماهية الغير المعقولة لكن
وكما ان الماهية المعقولة علم باعتبار ومعلوم باعتبار كذلك الماهية الغير المعقولة
جهل باعتبار ومجهول باعتبار نعم اعتبار الجهلية الذي به التغاير بين الجهل والمجهول
مقابل لاعتبار العلمية الذي تغاير به العلم والمعلوم تقابل العدم والملكة كما
لا يخفى عند التأمل الصادق فعلى حقيقة الحال لا يصح ايضا قوله الجهل البسيط آه
انما يتمايز بملكاتها لانها مضافة اليها والاعدام الصرفة لا تمايز لها اصلا
فاذا لم يتمايز الا بالاضافة الى ملكاتها لم يمكن تقسيمها الا باعتبار قسمتها وما توهم
من ان الجهل البسيط ينقسم الى الاول والثاني لان عدم العلم اما مسبوق بعلم اولا وكذا
ينقسم الى عسير الزوال وغيره بلا اعتبار انقسام العلم وهم باطل لان هذين التقسيمين
واشباههما ليس الا باعتبار تقسيم العلم كما لا يخفى عند التأمل فكما ان المعلوم يعني
اذا انقسم العلم يتفرع عليه انقسام مفهوم المعلوم وهذا ينافي تفرع انقسام العلم على

انقسام ذات المعلوم واذا كان كذلك فكما انقسم المعلوم باعتبار مفهومه تبعاً
لانقسام العلم كذلك ينقسم مفهوم المجهول تبعاً لانقسام الجهل الى الطرف الاول او
المنطق قال في حواشيه رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بمتن الكتاب
فانه قال الطرف اش في اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان
ورجوعه الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كانت الحاجة اليه ويتجه عليه انه
يلزم ح بحسب الظاهر جعل المقدمات جزءاً من المنطق اقول انما قال بحسب الظاهر
لانه يلزم من حصر المنطق في قسمين كون كل ما هو فيهما جزءاً من المنطق لانه ربما يعنون
القسم بعنوانه مع ان فيه غيره ولا يذكر ذلك الغير لعدم الاعتداد بشانه وكونه
من توابع العنوان على انه لم يقل ههنا القسمان في المنطق حتى يحتاج الى التاويل
بل قال حصره ولا يلزم من حصر المنطق في قسمين حصر القسمين في المنطق الا بحسب الظاهر
واما لزوم جعل المقدمات بحسب الظاهر جزءاً من المنطق من قوله احدهما لاكتساب التصورات
وثانيهما لاكتساب التصديقات فلازم على تقدير الرجوعين فافهم وقوله لاكتساب
التصورات اي لبيان طرقه قيل انما يحتاج الى التفسير بقوله اي المجهولات بناء
على ما ذكره الشريف من تحصيل الحاصل اذا جعل الاكتساب مضافا الى المفعول واما
اذا جعل مضافا الى المفعول واما اذا جعل مضافا الى الفاعل اي لبيان طرق اكتساب
التصورات المعرفة المجهولات التصورية المطلوبة وهكذا قوله لاكتساب التصديقات
وجعل العلوم بعضها كاسبة وبعضها مكتسبة شايع ذايع في عباراتهم فلا يعد ذلك
كل البعد فتامل فاكتسابهما تحصيل للحاصل فالمكتسب هو المجهول من جهة التصور
او من جهة التصديق اقول هذا المقام يقتضي بسطا وتمهيدا لانه زلت فيه اقدام الناظرين

فكلهم

فكلهم ضلوا فاضلوا اعلم ان ذات الصورة الحاصلة في الذهن مع قطع
النظر عن حصولها وعن علميتها ومعلوميتها اي ذات موصوف الحصول
بلا اعتبار الحصول معه كليا كان او جزئيا متميزاً عن الآخر مثله بذاته بلا حقيقة
جامعة بينهما وتميز بتشخص زايد على تلك الحقيقة وعارض لها لان ذات الصورة
ان كانت كلية فلو كانت لها ماهية جامعة يلزم ان يكون للصورة الكلية صورة
كلية اخرى فيتسلسل وان كانت جزئية تكون متشخصة بالتشخص كهذا الامكان
وامثاله فلا يحتاج في تميزه الى التشخص آخر كما لا يحتاج الاشخاص الى تشخصات اخر
في وجودها الخارجي وبالجملة كل صورة متميزة في الذهن تشخص ذهني متميز بذاته
فان كانت جزئية فلها ماهية ذهنية وتشخص ذهني يتشخص بتلك الماهية به و
زايد عليها عارض لها ومجموع الماهية والتشخص اللذين هما عبارة عن التشخص هو
ذو الصورة الذهنية ومتميز بذاته عن آخر مثله لا بتشخص آخر زايد على ذات
الصورة لان سبب التميز داخل في ذاته فلا يحتاج في تميزه الى امر آخر خارج عن
ذاته كما هو الحال في الاشخاص الخارجية وان كانت كلية فلا ماهية لها ولا تشخص
يمتاز به تلك الماهية بل امتياز تلك الصورة الكلية عن آخر مثلها بذاتها كالاشخاص
الجزئية الذهنية او الخارجية لان الذهن مظهر اوسع من الخارج يظهر فيه الكليات
بكليتها والجزئيات الذهنية الغير المادية بجزئيتها نعم لذات الصورة
مفهوم كلي عارض لها خارج عن ذاتها ككونها صورة وحاصلة في العقل و
امثالها فهي بهذا الاعتبار جزئي عرضي لذلك المفهوم باعتبار ان كل واحد من
ذوات الصور الذهنية كلية كانت او جزئية معروض لذلك المفهوم المتشخص

بتشخص ما زايد عليه فالتشخص في الحقيقة بحسب هذا الاعتبار يختص بتلك المفهوم
العارضة للصور الذهنية لا للصور الذهنية نفسها فكيف فان ذات الصورة
الذهنية لو كانت لها تشخص زايد عليها ووجودها اللازم لها باعتبار حصولها
في الذهن لا يكون الصورة عين ذي الصورة اي الحقيقة الموجودة في الذهن بكونها
صورة ذهنية لان ذلك التشخص الزايد اللازم لها من الوجود الذهني ليس بمعتبر
في ذي الصوره وايضاً لا يكون الصورة الذهنية صورة علمية محضة بل مركبة
من العلم وغيره لانها يكون مشتملة على ما ليس في ذي الصورة وما يقال من ان الصورة
الكلية تتشخص بتشخص الذهن لان الحال تتشخص بتشخص المحل فباطل لان حلول الصورة في الذهن
ليس حلولا خارجياً حتى يتشخص بتشخص محلها لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الصورة
عرضاً حالاً في الذهن فلا يكون هي موجودة ذهنية بل عرضاً موجوداً في الخارج
ويلزم منه اما ان يكون حقايق الاشياء اعراضاً للذهن او لا يكون نفس الحقايق
موجودة في الذهن بل يكون كونها موجودة في الذهن عبارة عن حصول لها عرض
في الذهن حاك لها كالصورة الحسية بالنسبة الى المحسوسات وكلاهما باطل
وسيأتيك تفصيل هذا المقام بزيادة البسط والتفصيل في مباحث الكلي والجزئي
ان شاء الله تعالى فليضرب الصفح عنه فنقول الصورة الكلية المتميزة بحسب ذاتها
لا بحسب مفهوم صادق عليها عارض لها بعضها يحكم العقل بوجودها خارج الذهن
كصورة الانسانية مثلاً وبعضها يحكم بوجودها في الذهن لا خارج الذهن كصورة
الاعتبارات الذهنية والصورة بهذه الحيثية اي باخذ ذاتها مع قطع عن حصولها
في الذهن ذات العلم وذات المعلوم هي باعتبار حصولها في الذهن ومعلوم باعتبار تميزها

بذلك

135

بذلك الحصول وموجودة ذهنية لكونها بذلك الحصول موجودة في الذهن فالموجود
في الذهن بذلك الحصول هو ذات المعلوم التي هي صورة مطابقة لما هي صورة له
ووجود تلك الصورة في الذهن هو معنى وجود الشيء في الذهن باعتبار صورته لا
العلم من حيث هو علم الذي ذلك الحصول حيثية معتبرة فيه ولا المعلوم من حيث هو
معلوم لان العلمية والمعلومية ملحوظتان بعد ملاحظة وجود ذات المعلوم في الذهن
كما لا يخفى عند التامل الصادق نعم العلم المعتبر فيه حيثية هذا الحصول اذا لاحظه العقل
يحكم بوجوده في الذهن بحصول آخر فيه بذاته لا بصورته فقط لانه لما كان معتبرة
في حقيقته حيثية حصول الصورة في الذهن التي هي اعتبار من اعتبارات العقل كانت
الحقيقة العلمية من الاعتبارات الذهنية التي يعتبرها العقل كالامكان والوجوب و
امثالها فالعلم من حيث هو علم من الموجودات الذهنية بذاته لكن لا بالحصول الذي
هو حيثية معتبرة في حقيقته بل بحصول آخر بتبعية العقل عند ملاحظة حقيقته التي اعتبرت
فيها حيثية الحصول لذات الحصول من حيث هي صورة وهذه الحيثية داخلة في نفس
العلم من حيث هو علم والحصول داخل في مفهومه لا في نفسه وكذا المعلوم من حيث
هو معلوم فانه من الاعتبارات الذهنية الموجودة في الذهن بذاته لكن هو ايضاً
موجود فيه بحصول آخر لا بذلك الحصول الذي اعتبر في حيثية المعلومية فقد ظهر مما ذكرنا
ان لنا ماهية هي ذو الصورة وصورة مطابقة لها بها موجود الماهية في الذهن
والصورة التي هي موصوفة بالوجود الذهني بالفعل ان اعتبر ذاتها من حيث هي فهو
ذات الموذات الموجود بالفعل وذات العلم وذات المعلوم وان اعتبر بوصف الوجود
اي تميزها في الذهن في حد ذاتها فهي الموجود من حيث هو موجود وان اعتبر بوصف تميزها

للعقل فهي المعلوم من حيث هو معلوم وان اعتبر باعتبار حصولها في العقل من حيث
ان ذلك الحصول فيه سبب لتميزها للذهن فهي العلم من حيث هو العلم والعلم في اصطلاح
الحكماء يطلق على الصورة باعتبار هذه الحيثية المذكورة وعلى ذات الصورة
التي تعتبر لها تلك الحيثية وقد يطلق على ما من شانه ان تكون صورة ذهنية وقد
يطلق على نسبة الذهن لتلك الصورة من حيث حصولها فيه وهي المراد من العلم
في عرف اللغة كما في قولنا اعلمه ولا اعلمه واذا قيل فعل فلان كذا لتحصيل العلم
لا يجوز ان يراد من العلم المعنى الاول والثاني لان الاول اعتبر فيه حيثية الحصول
في الذهن والمعنى الثاني هو ذات الحاصل بالفعل فيكون تحصيل العلم على هذين المعنيين
تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون مراد هذا القائل احد المعنيين الآخرين واذا قيل
زال علمه يكون معناه زال ما من شانه ان يرتسم عن الارتسام بتفسخ الصورة وارتفاعها
بالكلية او انعدم النسبة على ما هو عرف اللغة بتفسخ الصورة ايضا واعتبر ما ذكرنا
من ذات الشخص الخارجي فان الماهية موجودة بها في الخارج وذات الشخص موصوفة
بالوجود بحسب الحقيقة من حيث هي هي وموجودة بالفعل باعتبار اخذها مع الوجود
ومتشخص باعتبار انها متميز ومتشخص باعتبار اخذها مع ما به التميز ومعنى تحصيل الشخص تحصيل الماهية
ومعنى زوال انعدام الماهية تفسخه وارتفاعه بالمرة وتحصيل الصورة العلمية عبارة عن
تحصيل الماهيات بصورها حتى تكون صورا علمية كما ان اتحاد الاشخاص الخارجي عبارة
عن اتحاد الماهية في الخارج حتى تكون اشخاصا خارجية وبالجملة الاتحاد في الخارج والتحصيل
في الذهن عبارة عن جعل الماهية شخصا وصورة ولو كان الاتحاد والتحصيل متعلقان
بالشخص والصورة بالذات يلزم ان تشخص الشخص وتصور الصورة مرة اخرى فيلزم تحصيل الحاصل

ثم الصورة يطلق على العلم والمعلوم وعلى ذاتهما الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة
واذا اطلقت اطلقت على العلم او المعلوم يكون المراد من في الصورة هو ذات
العلم والمعلوم الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة واذا اطلقت على ذات العلم والمعلوم
مع قطع النظر عن علميتها ومعلوميتها يكون المراد من في الصورة نفس الماهية بلا
اعتبار وجودها في الذهن او الخارج وبما ذكرناه ظهر ان الحصول في العقل الذي
اعتبر في مفهوم العلم حيثية معتبرة في حقيقة العلم وعلمية ذات ليست باعتبار تلك
الحيثية وبهذا الاعتبار كان العلم من الاعتبارات الذهنية وهذا الحصول المأخوذ
حيثية في حقيقة العلم ليس معنى وجود العلم في الذهن بل معنى وجوده في الذهن انه
اذا لوحظ الصورة بهذه الحيثية لا يجد العقل له الوجود خارج الذهن هذا على تقدير
ان يراد من العلم الصورة بهذه الحيثية واما اذا اريد من العلم نفس الصورة الذهنية
الحاصلة في الذهن بالفعل بلا اعتبار حيثية حصولها فيه يكون ذلك الحصول معنى حصول
العلم في الذهن ولا يلزم على كلا التقديرين حصول الشيء ووجوده جزءا من ذات
الشيء اما على الاول فلما بيناه واما على الثاني فقط على هذا التقدير ولزوم
تحصيل الحاصل في اكتساب العلم على ما ذكره الشريف ليس الا لاجل ان الصورة
موجودة في الذهن البتة وان لم تعتبر في ذاتها حصولها فيه لا لان حصولها معتبر
في ذاتها ومفهومها والفرق بين العلم بالمعنى الثاني وبين سائر الاعتبارات الذهنية
ان هذه الصورة الموجودة في الذهن وان كانت موجودة فيه بذاتها كسائر
الاعتبارات لكن باعتبار كونها صورة للغير بخلاف سائر الاعتبارات الموجودة
في الذهن بذاتها ولذا كانت الصور من حيث انها صور على الاطلاق اي سواء كانت

صور اعراض وصور جواهر او صور الاعتباريات العقلية معقولة متجردة قائمة
بنفسها بحسب الوجود الذهني وان كان نفس بعض الماهيات التي تلك الصور لها غير
قائمة بذاتها كماهية الامكان فانها بحسب وجودها بذاتها في الذهن غير قائمة
بل يوجد فيه صفة الماهية الممكن بخلاف صورتها من حيث صورة فانها قائمة
بذاتها في وجودها الذهني لا بكونها صفة للغير وساير الاعتبارات الذهنية
وحدت فيه بكونها صفة للغير لان الامور الموجودة في الذهن اذا لم تكن صورا للغير
تكون معقولات ثانية للمعقولات الاول ثم انه ربما يحصل في الذهن صورة ما
ينكشف بها ماهية ما عند العقل بحيث يمكن من الحكم عليها بلا كون ذات تلك الماهية
موجودة في الذهن بحسب حقيقتها بسبب حصول تلك الصورة فيه بل الموجود بها ماهية
اخرى بلا كون تلك الماهية الاخرى بسبب ذلك الوجود الذهني منكشفة عند
العقل بحيث يمكن من الحكم عليها ومن هذا علم ان العلم وان كانت صورة حاصلة
في العقل لكن تلك الصورة ربما يكون علما لما ليس له طريق الوجود الذهني لماهية
اخرى وهي الموجود بها في الذهن لا ما هي علم له وانما تكون علما له للعلاقة
الخاصة بين الماهيتين بحيث يكون تلك الماهية الاخرى في الذهن بصورتها
الذهنية سببا لمعلومية الاولى بلا كونها موجودا في الذهن بحسب ذاتها
بسبب حصول صورتها المتطابقة لها في الذهن كما في العلم بالشيء من وجه
كالعلم بالانسان بالضاحك مثلا فان الموجود بصورة الضاحك هو حقيقة الضاحك
لكنها قد يعلم بها وجها له ومن هنا ظهر ان العلم بالشيء لا يقتضي وجوده في الذهن
بحسب ذاته وحقيقته بل يكفي فيه وجود وجه من وجوهه في الذهن اعم منه في علمه بكنهه

وفي

وفي هذه الصورة ايضا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
فان صورة الوجه من حيث حصولها في الذهن علم ومن حيث انها تميز للذهن على
وجه كونها مرآة لذي الوجه وعنوانا له معلوم وقد يطلق المعلوم على ذي الوجه
ايضا لكونه متميزا عند العقل بذلك الوجه لكن المعلوم بحسب الحقيقة هو الوجه ايضا
لكن على وجه كونه عنوانا لما هو وجه له لا عنوانا لحقيقة نفسه فانه لو كان كذلك يكون
علما بالوجه لا علما بالشيء من الوجه فان قلت اذا الصورة موجودة في الذهن
ومتطابقة لذي الصورة ومتحدة به في الحقيقة التي بعضها من الحقايق الخارجية مع
ان كل موجود في الذهن اعتباري فيلزم منه ان يكون الحقايق اعتبارية عقلية
قلت الموجود في الذهن انما يكون اعتباريا محضا اذا لم تكن صورة للغير واما
اذا كان صورة له فاعتباريته وحقيقته تابعان لما هو صورة له فالموجودات
في الذهن بحسب ذواتها لا بكونها صورة للغير امور اعتبارية محضة يعتبرها العقل
من عنده ولا من الغير كما اذا كان الموجود فيه صورة للغير فافهم وقد تبين مما حققناه
ان نسبته في الذهن من الصورة العلمية الى الماهيات التي هي صورة حقيقية لها في
وجودها الذهني كنسبة الاشخاص الخارجية اليها في وجودها الخارجي لكن الشخص الخارجي
من حيث هو شخص باعتبار اخذ الوجود معه لا وجود له في الخارج وهو ظ ولا وجود له
في الذهن ايضا لان الجزئي الخارجي من حيث هو جزئي لا يحصل في الذهن وهو ايضا
ظ ولا وجود له في الحس ايضا لان الموجود فيه شبح ومثال منه لا ذاته وهذا الشبح
والمثال عرض خارجي حالة في القوة الحاسة حاكية له فمعلوميته بحسب حقيقته الخاصة الجزئية
ليس الا بطريق العلم الحضوري او بطريق العلم بنحو كلي منحصر في ذلك الشخص لا يقال اذا لم يكن

معلوماً فكيف يمكن ان يحكم عليه بهذا الحكم لانا نقول يكفي فيه كونه محسوساً تمثالاً او
معلوماً بالعنوان الكلي ولا يلزم في هذا الحكم ان يكون معلوماً بخصوصية حقيقة ذاته الجزئية
وقس على ما ذكرنا في العلم حال الاحساس فان الشبح الحاصل في الحس باعتبار وجوده فيه
موجود خارجي وباعتبار انه ينكشف بحصوله فيه تلك الصورة الحسية التي هي عبارة
عنه بحسب الحقيقة وان كان بينهما فرق بالاعتبار احساس وباعتبار انه هو المنكشف في
الحس لانه عين الصورة المنكشفة محسوس وقد يطلق المحسوس على ما في الخارج كما يطلق
المعلوم في العلم بالوجه على ذي الوجه لكن المحسوس بحسب الحقيقة ايضاً هو ذات الشبح والمثال
الحاصلان في القوة الحاسة وباعتبار انه امر حاك لما في الخارج يسمى صورة
لكن فرق بينه وبين العلم فان الصورة في العلم عين ذي الصورة ومتحدة به بحسب الحقيقة
وان كان بينهما فرق بالاعتبار بخلاف الاحساس فانه مخالف لما هو صورة له بحسب
الذات والحقيقة لانه عرض حالة في القوة الحاسة بخلاف ما في الخارج الذي يحكيه
ويسمى باعتباره صورة وبهذا التحقيق الذي ذكرناه في حقيقة العلم انحل الشبهات
الفاسدة والتوجيهات الكاسدة في مباحث العلم خصوصاً الشبهات الواردة
على قول الشريف فالمكتسب هو المجهول فليتدبر اي الطرف الاول او المنطق قال
في الحاشية رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بمتن الكتاب فانه قال
الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان ورجوعه
الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كان الحاجة اليه ويتجه عليه بحسب الظاهر آه اي
لا يلزم حصره لان امثال ذلك مساهلة في العبارة والمقصود معلوم اقول الظاهر
ان هذا الكلام من الشارح توطئة وتبيان لحصر الطرف الاول في قسمين فالاقرب الى قول

الشارح

138

الشارح ايضاً رجوعه الى الطرف يظهر ذلك بالتأمل في سياق الكلام فانه
في صدد بيان ترتيب الابواب وتعداده وحصره فكانه قال قدم الطرف
لكونه في المنطق والمنطق مقدم وحصره في قسمين لانه لما كان آه اي المجهولات
من جهة التصور لا يقال معنى اكتساب المجهول من جهة التصور او التصديق ليس الا
تحصيل ذلك التصور والتصديق فيعود المحذور لانا نقول اكتساب التصور الحاصلة
بغير ذلك الاكتساب تحصيل للحاصل دون اكتساب التصور الحاصلة بهذا الاكتساب
فالعبارة اذا ابقيت على ظاهرها يفهم الاول واذا اولت بما اولها الشارح
يفهم منها الثاني كما لا يخفى على المتأمل وبهذا لا يحتاج اليه في قوله هما اما ان
يطلب تصورها آه لان المتبادر منه هو المعنى الثاني بسبب التصور والتصديق
الى المجهولات بخلاف العبارة الثانية فان التصور والتصديق فيها ليسا بمضافين
اليها فافهم لم يبين الانحصار انحصار العلم في القسمين او انحصار المنطق المتفرع
على قوله هما اما ان يطلب الى اخره بقوله لاجرم آه لانه اذا اريد من التصور
والتصديق هنا ما من شانه آه يراد منهما في المتفرع عليه ذلك المعنى ايضاً على ما
لا يخفى على المتأمل في السياق واذا اريد منهما ذلك المعنى هنا لكن لم يبين الانحصار
الا بما ذكره الشريف فلا بد ان يؤول طرحاً لمؤونة التطويل وظهور الانحصار من
اول الامر بلا احتياج الى مقدمات مطوية وايضاً الملايم للشرط اعني قوله
ولما كان هو هذا التأويل على ما لا يخفى لانحصار المعلوم آه انحصار العلم في
القسمين لانحصار ذات المعلوم فيما يتعلق به ذانك القسمان واما انحصار مفهوم
المعلوم فيهما فلانحصار العلم فيهما فلا ينافي ما ذكره ههنا من تفريع انقسام المعلوم على

انقسام العلم فيما سبق بقوله فكما آه وكذا الحال في قوله وهي متعلقة بالمجهولات
اي بذوات المجهولات لا الماخوذات بوصف الجهل لان تقسيمها تابع لتقسيم
الجهل على ما ذكره سابقا بالتفريع عليه بقوله فكذلك المجهول آه فقوله فيما يتعلق
بالمجهول اي بذات المجهول   لما مر آنفا من ان تمايز الاعدام وتقسيمها
بالملكات فاذا كان تقسيم الملكات باعتبار شيء يتعلق به يكون تقسيم الاعدام
ايضا باعتبار ذلك الشيء بحسب تعلقها به وذات المعلوم وذات المجهول شيء
واحد يقال له ذات المعلوم باعتبار تعلق الصورة الحاصلة بالفعل به ويقال
له ذات المجهول باعتبار تعلق الصورة التي من شانها الحصول التي اعتبر فيها
عدم حيثية العلمية وهي الحصول بالفعل وبهذا الاعتبار صح اعتبارها عدم الملكة
لا بمجرد انها صورة فالمراد بما يتعلق بالمجهول الصورة التي من شانها ان ترتسم في
الذهن فافهم ولو ترك قوله لما مر آنفا واكتفى بقوله فكذا الحال فيما يتعلق بالمجهول
لكان احسن لان ذات المجهول لكونها عين ذات المعلوم منقسمة الى القسمين ايضا فالمتعلق
وهو ذات الصورة التي من شانها ان ترتسم ينقسم بالضرورة باعتبار هذين
القسمين بلا اعتبار جعلها عدم ملكة العلم بالحيثية المذكورة   وقوله ههنا لفظة
القول يقع على المفرد والمركب بحسب حقيقته على ما ذكره اهل اللغة فيصح اطلاق القول
على لفظة ههنا وان كانت كلمة واحدة على انها مركبة من هاء التنبيه واسم الاشارة
اشارة الى ان المقدمة تطلق على معنيين المشار اليه هو ان لها معنى آخر غير
المذكور ههنا واما ان ذلك المعنى واحدا او اثنين فليس بمشار اليه فقوله بمعنيين
بيان لحسب الواقع وليس من جملة المشار اليه ههنا بهذا   اوجه هذا تردد في مفهوم

المقدمة

139

المقدمة بحسب هذا المعنى لا تنويع فلفظة او ليست للتنويع بان يراد بالحجة ما
عدا القياس لان التنويع انما يراد منها فيما اذا لم يمكن ان يجمع القسمان في تعريف
واحد كما في تعريف المستثنى وتعريف الاسم بانه ما يحدث عنه او في معناه وههنا
يمكن الجمع بان يقال المقدمة هي القضية التي جعلت جزء الحجة لكن يحتمل ان يكون للتنويع
بحسب الاصطلاح ليكون اشارة الى الاصطلاحين احدهما استعمال المقدمة
بالمعنى الخاص والثاني استعمالها بالمعنى العام من الاول وانما جعلهما معنى
واحدا للمناسبة بينهما واحتمال تفرع احدهما على الآخر بالنقل والمجاز ويحتمل ان
يراد من لفظة او تعميم اطلاق المقدمة على كل قضية جعلت جزء الدليل مطلقا
وذكر القياس اولا لشرفه وظهور اطلاق المقدمة على اجزائه وهذا كما يقول
آتنا انسانا او حيوانا اي اي ما كان من انواع الحيوان يحصل به غرضنا وانما
ذكرت الانسان لشرفه ولظهور الغرض فيه وهذا وجه حسن   وكأن هذا
الثاني الظاهر ان لفظة كأن من الحروف المشبهة لا كان الناقصة وانما قال كأن
الدال على الشك لانه يمكن ان يراد مما يتوقف عليه صحة الدليل الشرائط فقط
اعني غير الجزء بناء على ان الظاهر ان جزء الشيء يتوقف عليه ذات ذلك الشيء
لا صحته فيكون بينه وبين السابق المباينة وايضا يحتمل ان يراد من الصحة الصحة بحسب
الواقع على ما هو المتبادر فلا يصدق المعنى الثاني على المقدمات الكاذبة فلا يكون
بينهما عموم مطلق بل عموم من وجه واما اذا اريد من الصحة اعم مما هو بحسب الواقع
او بحسب الغرض بملاحظة عموم غرض الناس للادلة الصحيحة المادة والفاسدة على ما
سيجيء في موضعه يكون بينهما عموم مطلق وقد يترك في تفسير المعنى الثاني قيد الصحيح فيظهر

مناولها للقضايا التي جعلت جزء القياس او الحجة وانما قال هذا الثاني
بلفظة هذا لان السابق ثان ايضاً بالقياس الى المعنى الذي اريد من المقدمة
ههنا والا لدار اي يلزم توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور و
كثيراً ما يعبر بالدور عن هذا المعنى ويمكن توجيه الدور ايضاً بملاحظة التغاير
الاعتباري بين الشروع في العلم والشروع في جزء منه وان كانا واحداً
بحسب الذات فيكون كل منهما متوقفاً على الآخر بحسب ذلك التغاير فافهم
توقفه الظاهر ان يقال الضروري في الشروع تصور العلم بوجه والتصديق
بفائدة ما لكن اقحم قوله توقفه لا لتمام سابقه اعني قوله لا يتوقف ويمكن تصحيحه
بدون الحمل على الاقحام بان يجعل الضروري حال الشروع لا حال الشارع فافهم
بوجه من الوجوه اي على وجه الاختصاص به وامتيازه بسببه عن اغياره
لا وجه عموم له ولغيره سواء كان ذلك الوجه الخاص صادقاً عليه بحسب نفس الامر
او لا كما اذا تصور النحو بكونه باحثاً عن الكلمة مطلقاً بحسب تخصيص ذلك الوجه به
لا بتعميمه له وللصرف وسواء كان التصور بذلك الوجه الخاص على طريق النظر
والفكر او على طريق البداهة وانما قلنا على وجه الاختصاص لان القصد
اليه بخصوصه يقتضي تصوره بوجه ما على وجه الاختصاص لا على وجه العموم والا
يلزم ترجيح بالقصد اليه من غير مرجح وهو باطل بالبداهة وعلى التصديق
بفائدة يترتب عليه اي على تصديق فائدة مخصوصة من الفوائد بكونها مترتبة
عليه لا على غيره والا يلزم الترجيح من غير مرجح والا يلزم في ذلك تصور
مفهوم الترتب واما اعتقاد ان لهذا الشيء فائدة مخصوصة به اي تصور

الفائدة

الفائدة المخصوصة على وجه الاجمال من غير علم بخصوصها فلا يكفي في الشروع
في تحصيل ذلك الشيء لان ذلك الاعتقاد حاصل في غير ذلك الشيء فلا يختص به
اللهم الا اذا انضم اليه مرجح آخر من خارج يخصه وبذلك المرجح المختص به
يجري ذلك الاعتقاد العام له ولغيره مجرى تصور الفائدة المختصة به
ان قلت اذا كانت الافعال الاختيارية مسبوقة بتصديق الفائدة البتة
ينهدم احد الاصول الثلثة المقررة عندهم وهي ان ما سوى الانسان من
الحيوانات لا يدرك الكلي قطعاً وان لجميع الحيوانات افعال اختيارية ولذا
اخذوا في تعريفها التحرك بالارادة وان المحمول لا يكون الا كلياً وذلك
ان ساير الانسان اذا تحرك فاما ان يكون حركته بالارادة اولا والثاني
ينهدم به الاصل الثاني فان كان حركته بالارادة يكون تلك الحركة مسبوقة
بتصديق فائدة والمحمول ان كان كلياً يلزم منه ان يكون ساير الحيوانات
مدركاً للكلي فينهدم به الاصل الاول وان كان جزئياً ينهدم به الاصل
الثالث قلت لعامة الحيوانات قوة وهمية يدرك بها النافع والضار
من حيث انه نافع وضار وهذا الادراك يجري مجرى التصديق للقوة الناطقة
لكونه بحيث اذا فصل يكون عين التصديق فكانه حالة اجمالية للتصديق و
للاشارة الى هذه النكتة اعني كفاية الحالة الاجمالية في مقام التصديق
بالغاية كثيراً ما يقع في لسان الحكماء في هذا المقام لفظ التصور بدل التصديق
فيقولون الشروع في الفعل الاختياري مسبوق بتصور الغاية ثم الادراك السابق
الجاري مجرى التصديق اكثر منه ما قاله الشيخ من التفطن بكيفية اندراج الاصغر في الاكبر

في انتاج شكل القياس فان المراد منه الادراك الراسخ الجاري مجرى يعني انه
لا بد ان يدرك المقدمتين على حيثية تفطن اندراج الاصغر في الاكبر حتى يكون
المقدمتان منتظمتين فلا تأتي الحركات الفكرية المعدة للتأدي الى المطلوب فيحصل من
الادراك بهذه الحيثية حالة اجمالية اذا فصلت يكون حاصلها ان هذا مندرج
في ذاك فهذه الحالة الادراكية الاجمالية تجري مجرى التصديق وبهذا اندفع
ما توهمه الشريف في المواقف من الاعتراض عليه بانه بعد ادراك المقدمتين
لا يحتاج في الانتاج الى ادراك مقدمة فكانه فهم من التفطن التصديق نفسه لا
ما يجري مجراه على ما حققته ومنه ما يقال في جواب اعتراض الامام بان التعريف
بالعوارض لكونه محتاجا الى العلم باختصاصها بالمعرف الذي يفيض ذلك
الاختصاص العلم به سابقا لا يجوز على انه يجوز ان يتصور المعرف بالعوارض
على وجه اختصاصها سابقا من غير سبق التصديق بان هذا مختص بذاك
والادراك بهذا الوجه حالة اجمالية اذا فصلت يكون هذا التصديق فيجري
مجراه ومنه نفس الاذعان المسمى بالتصديق فانه حالة ادراكية اجمالية اذا
فصلت يكون عين التصديق المفصل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون
نفس التصديق اي الاذعان مطلقا جاريا مجرى ذلك التصديق المفصل وليست
نفسه والا يلزم التس وامثال ذلك لا تحصى كثيرة فلا تغفل ان قلت ان
كل شروع فعل اختياري اذا كان مسبوقا بالتصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما
يلزم ان يكون القصد الى تحصيل ذلك التصور والتصديق والشروع فيه لكونه
امرا اختياريا مسبوقا بتصور وتصديق آخرين وهلم جرا فلزم التس قلت

سي

متعلق التحصيل والشروع بالاختيار هو الشيء ما عدا ذلك التصور والتصديق
للشروع فيه وهما كمرآة الملاحظة في هذا الشروع ولا يتعلق بهما القصد والاختيار
بالاصالة بل هما مما يحصل من المعدات السابقة على طريقة الايجاب نعم يجوز
ان يكونا ايضا مطلوب التحصيل اذا تعلق بهما قصد مستأنف فيكونان من
الامور التي يطلب تحصيلها بالقصد والاختيار فلا بد فيهما من التصور والتصديق
المذكورين لكن لا على طريق الاختيار بل يجوز ان يكون على طريقة الايجاب وبالجملة
يجب ان يكون الانتهاء الى تصور وتصديق حاصلين لا على طريق الاختيار
لئلا يلزم التس ويتضح ما ذكرنا من حال الصورة العلمية فانها من حيث انها
مرآة لمعلومها يكون معلومها مطلوبا بالتحصيل ومحصلا بها لا هي بنفسها نعم
اذا توجه اليها بقصد مستأنف يكون مطلوبة بالتحصيل ومحصلة بصورة اخرى
كذلك وهلم جرا فلا ينسب الى الصورة المرآتية تحصيل وتعلق قصد واختيار
وقس عليها حال التصور والتصديق اللذين يحصل بصددهما فافهم فانه دقيق
سواء كان جازما او غير جازم اي في ترجحها واختصاصها او اختصاص
مرجحها المنضم اليها من خارج وكذا الحال في قوله مطابقا او غير مطابق
واما تصوره برسمه اي بوجه الخاص الصادق عليه بحسب الواقع بطريق
الاستفادة قدم الاستفادة على الافادة مع ان المتعارف تأخيرها عنها
اشارة الى ان تعلق البصيرة بالاستفادة ازيد واقوى وقوله بطريق
اما متعلق بوجها او بالشروع وكلاهما صحيح فتدبر على سبيل الخطابة اي
الذي يكتفى فيه بالظن والتخمين فتدبر اي في ان ما ذكر في امثال هذا المقام يكفي

فيه طريق الخطابة ولا تكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمة
في ثلثة او اربعة وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
مقدمة وحصرا فيها فيكون كالناقة العمياء لا تبصر موضع وضع القدم فتخبط
بيدها اي لا يسلك على العمياء من غير تميز في وضع الشيء موضع اللائق به
في توقف القسم الثاني على كل منهما فيه مسامحة والمقصود واضح وايضا يمكن ان
يقال ان كلا منهما يتصف بان القسم الثاني يتوقف عليه وعلى صاحبه لان
التصديق يتوقف آه جعل توقف موضوع القسم الثاني توقفا له اذ هذا القدر
يكفي في المقام الخطابي ثم لم يقنع بهذا المقدار فكتب حاشية في هذا المقام لتوجيه
كلامه على وجه آخر فقال فقد يتوقف اكتساب التصديق على اكتساب التصور اذا
كانت تصوراته كسبية انتهت فكانه حمل قوله لان التصديق آه على ان التصديق
وجعل يتوقف قضية مهملة فعلى هذا يكون اكتساب التصديقات بمسائل القسم
الثاني موقوفا على اكتساب تصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
اكتساب التصورات انما يعرف من القسم الاول فيكون معرفة القسم الثاني موقوفة
على معرفة القسم الاول ولولاها حق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا بالابتداء وقد مر مثله في عبارة
الشرح ايضا العلوم اما نظرية تسامح في العبارة حيث اورد الجمع مقام
المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لفظ الكل
والجمع في مقام التعريف والتقسيم ولعل النكتة فيه هي الاشارة الى ان الطبيعة مع
افراده تعريفه كذا وتقسيمه كذا اي لا يخرج افراده عن هذه الاقسام وتسمى آلية

الظان مثال الآلات ان يقال هذه النسبة كالنسبة في احمرية في موضع الاحمر
قصدا للمبالغة بل كانت مقصودة بذاتها وان كانت وسيلة لتحصيل
شيء آخر كبعض المقاصد بالذات الذي يتوسل به الى المقاصد اخرى فالمنطق
آه وقول الشيخ في الاشارات الغرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية
تعصم مراعاتها الذهن عن ان يضل آه وان كان يوهم كون المنطق غاية لنفسه الا
انه مسامحة في العبارة والمراد منه ان الغرض من المنطق هو العصمة بمراعاته
عن ان يضل في الفكر ذهني اي ينسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهر الحال
كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر التحقيق
يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فتعلق المنطق
بكيفيته العمل على التشبيه الكافي في امثال هذا المقام فقوله او خارجي معناه الصادر
عن المبادي الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اي كما كان العمل موضوعا
في الحكمة العملية على ما هو المتبادر من التسوق وعلى ما هو التحقيق في موضوع الحكمة العملية وما
وقع من ان موضوعها هو النفس الانسانية فبناء على المسامحة ولو بني الكلام على هذه المسامحة
يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم الخياطة العلوم التي لا تحصل
الا بالمزاولة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في العرف الخاصة فالصناعة
اسم لما يتعلق بكيفية العمل مطلقا وقد يستعمل بمعنى الفن مطلقا حصولها انفسها اي
انفسها باعتبار حصولها هذا على قراءة انفسها بالجر واما على قراءتها بالرفع
بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشيء غاية
لنفسه آه ان قلت ما ذكره لا يكفي في كون الشيء غاية من ان يكون مقصودا بترتبها

فيه طريق الخطابة ولا تكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمة
فى ثلثة او اربعة وانحصار البصيرة فى مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
مقدمة وحصرا فيها فيكون كالناقة العمياء لا تبصر موضع وضع القدم فتخبط
بيدها اى لا تسلك على العمياء من غير تميز فى وضع الشىء موضع اللائق به
فى توقف القسم الثانى على كل منهما فيه مسامحة والمقصود واضح والضا يمكن ان
يقال ان كلا منهما يتصف بان القسم الثانى يتوقف عليه وعلى صاحبه لان
التصديق يتوقف آه جعل توقف موضوع القسم الثانى توقفا له اذ هذا القدر
يكفى فى المقام الخطابى ثم لم يقنع بهذا المقدار فكتب حاشية فى هذا المقام لتوجيه
كلامه على وجه آخر فقال فقد يتوقف اكتساب التصديق على اكتساب التصور اذا
كانت تصوراته كسبية انتهت فكانه حمل قوله لان التصديق آه على ان التصديق
وجعل يتوقف قضية مهملة فعلى هذا يكون اكتساب التصديقات بمسائل القسم
الثانى موقوفا على اكتساب تصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
اكتساب التصورات انما يعرف من القسم الاول فيكون معرفة القسم الثانى موقوفة
على معرفة القسم الاول ولولا حق العبارة ان يقول ولولا هى لان الضمير
الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا بالابتداء وقد مر مثله فى عبارة
الشرح ايضا العلوم اما نظرية تسامح فى العبارة حيث اورد الجمع مقام
المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه فى كلامهم حيث يوردون لفظ الكل
والجمع فى مقام التعريف والتقسيم ولعل النكتة فيه هى الاشارة الى ان الطبيعة مع
افراده تعرفه كذا وتقسيمه كذا اى لا يخرج افراده عن هذه الاقسام وتسمى آلية

الظ

الظاهر ان يقال آلات ان يقال هذه النسبة كالنسبة فى احرى فى موضع الاحمر
قصدا للمبالغة بل كانت مقصودة بذاتها وان كانت وسيلة لتحصيل
شىء آخر كبعض المقاصد بالذات الذى يتوسل به الى مقاصد اخرى فالمنطق
آه وقول الشيخ فى الاشارات الغرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية
تعصم مراعاتها الذهن عن ان يضل آه وان كان يوهم كون المنطق غاية لنفسه الا
انه مسامحة فى العبارة والمراد منه ان الغرض من المنطق هو العصمة بمراعاته
عن ان يضل فى الفكر ذهنى اى ينسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهر الحال
كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر التحقيق
يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فتعلق المنطق
بكيفية العمل على التشبيه الكافى فى امثال هذا المقام فنقول او خارجى معناه الصادر
عن المبادى الخارجية التى هى غير الذهن فى الحكمة العملية اى كما كان العمل موضوعا
فى الحكمة العملية على ما هو المتبادر من التشوق وعلى ما هو التحقيق فى موضوع الحكمة العملية وما
وقع من ان موضوعها هو النفس الانسانية فبناء على المسامحة ولو بنى الكلام على هذه المسامحة
يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع فى الحكمة العملية بخلاف علوم الخياطة العلوم التى لا تحصل
الا بالمزاولة هى المختصة باسم الصناعة فى عرف العامة واما فى عرف الخاصة فالصناعة
اسم لما يتعلق بكيفية العمل مطلقا وقد يستعمل بمعنى الفن مطلقا حصولها انفسها اى
انفسها باعتبار حصولها هذا على قراءة انفسها بالجر واما على قراءتها بالرفع
بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشىء غاية
لنفسه آه ان قلت ما ذكره لا يكفى فى كون الشىء غاية من ان يكون مقصودا بترتبها

على الغاية اذ المراد من الغاية ههنا العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه ولا
ترتب بين الشيء ونفسه فكيف يكون الشيء غاية لنفسه قلت يكفي في ذلك التغاير الاعتباري
والتغاير الحقيقي انما يجب فيما اذا كان ذو الغاية وسيلة لغيره غير مقصود في نفسه
على انه يكفي في المعلولية التغاير على ما حقق في موضعه وما يقال من ان نفس الشيء
في مثله غاية لتحصيله ففي غاية البطلان لان تحصيل الشيء وسيلة في ترتب الغاية عليه فلا
يكون مقصودا في نفسه حتى يكون تصور الغاية المترتبة عليه باعثا على تحصيله لان ذا
الغاية ما يطلب بالتحصيل فلو كان التحصيل ذا الغاية يتعلق به تحصيل آخر فلا يكون تحصيلا
لشيء بل شيئا مقصودا في نفسه مطلوبا بالتحصيل فلا يكون ما هو غاية له غاية التحصيل بل
غاية لشيء مطلوب بالتحصيل اذ تحصيل الشيء من حيث هو تحصيل لا يكون تحصيلا
بالتحصيل وهو ظاهر ثم تصور الغاية كما يجب في تحصيل الامر الخارجي الذي قصد
الشروع فيه بالاختيار كذلك يجب في تحصيل الامر الذهني والعلوم المدونة
من قبيل الثاني ثم انه يكفي في وجوب الغاية للشيء ان يكون معداته امرا اختياريا
وكل من الافعال الاختيارية المشروع فيه لاجل تحصيل المط الذي له غاية فوسيلة
وآلة في حصوله فلا يكون مقصود الحصول في نفسه ولا يلزم له غاية على حدة نعم اذا
لم يكن آلة لحصول المط بالذات بل يكون نفسه مطلوبا بالذات يلزمه افعال و
معدات اخر مشروع فيها بالاختيار في تحصيله فيكون له غاية بحسب ذاته وكذلك
ان يقول كون الشيء غاية لنفسه كناية عن سلب الغاية كما يقال لا نظير له الا نفسه
قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف ويؤيد هذا
الوجه ظاهر عبارة الشرح حيث قال ولما كان المنطق علما آليا يكون له غاية

او

اذ المقيد بما قيد به الشريف من قوله اي مغاير له غير ظاهر   الشارح
وكما ان غاية المنطق آه يعني ان معرفة غاية المنطق من حيث انها غاية مترتبة
عليه سواء ترتب في الواقع او لا على ما يقتضيه السياق فعلى هذا يكون المذكور
في الكتاب من غايته المترتبة عليه في الواقع لتحصيل ما هو الواجب مع افادة
البصيرة   ان العلوم اي الصور التي من شانها ان يوجد وقوله قد يوجد
وقوله تعلقت معناهما ظاهران ح ويمكن ان يراد منها الصور العقلية مناسبا
لما ذكره في السؤال ومعنى قوله قد يوجد ان العلوم مأخوذ به الوجود في الذهن
بذواتها وقوله كما اذا تعلقت علما معناه كما اذا حصلت تلك الصورة التي
من شانها الحصول وبحصولها يكون علما اي حاصلا في الذهن بالفعل بحسب ذاته
وكذا قوله فان ذلك العلم   لا بذواتها بل بصورها وان كان بحسب الاجمال
ثم تلك الصور في حد ذواتها حاصلة في الذهن بذواتها ايضا   كما اذا
تصورت علما آه ولو كان على سبيل الاجمال وبعارض من عوارضه و
قد بسطت القول في تصور علم مخصوص من العلوم المدونة في حواشي المفتاح
فليطلب منها   من حيث انها غاية له اي يلاحظ ذات الغاية على وجه
يعني عنوان انها غاية له وهو تصوره على وجه التصديق بترتبها ولا يلزم
منه ان يتصور مفهوم الغاية ومفهوم الترتيب   الا تصور غاية المنطق
دون ذلك التصديق اي ما يفيد تصور غاية المنطق لا ما يفيد ذلك التصديق لان
ذكر التصور والتصديق عبارة عن ذكر ما يحصلان منه   اذ لو ذكر البرهان عليه
لانه نظري وذكر التصديق النظري لا يكون الا بذكر ما يفيده وهو البرهان و

اولا ذكر للبرهان فلا ذكر له لا يقال عدم الذكر معلوم بالبداهة من نظر
في الكتاب فلا حاجة لقوله اذ لو ذكر آه لانا نقول المعلوم بالبداهة عدم
ذكره بالاستقلال والصراحة واما عدم ذكره مطلقا وان كان ضمناً و
تبعاً فلا قوله قلت لا حاجة آه حاصله ان ذكر هذا التصديق بذكر البرهان عليه
وان كان نظريا لانه لا حاجة في افادته الى برهان فان من تصور آه فهذا التصديق
في ضمن ذلك التصور بلا حاجة الى برهان وقوله وكيف لا اي كيف لا يكون مذكورا
بلا حاجة الى البرهان فانه مذكور في ضمن ذلك الحاجة وبرهانه برهان عليه
فلا حاجة الى برهان مستقل له وهذا جواب آخر واثبات لذكره بما نفيده
بلا حاجة الى البرهان عليه ان قلت تصور الشيء بمفهوم لا يوجب صدقه عليه
قلت هذا التصور بهذا المفهوم انما نشأ بعد اثبات صدقه عليه يظهر
ذلك بالنظر في سياق الكتاب فكان الشريف لاحظ هذا المنع وان كان يمكن
ان يجاب بما اجبناه فذكر جوابا آخر اوضح من الاول قال لفظ الحقيقة
آه اعلم ان المفهوم ما يقصد من اللفظ سواء كان موجوداً او معدوماً و
الماهية ما به الشيء هو هو وهو باعتبار حصوله في الذهن يسمى ماهية مشتقة عما
هي سواء كان مفهوما من اللفظ اولا موجوداً في الخارج اولا وباعتبار
وجودها في الخارج يسمى حقيقة انما تطلق على الموجودات اي الطبايع
الموجودة وان كان وجودها بحسب افرادها يمكن ان يراد بالموجود ههنا
ما يوجد بحسب ذاته لا بحسب ظله فالموجود في الذهن بذاته الذي بمنزلة الموجود
الخارجي يمكن ان يطلق عليه لفظ الحقيقة ولو بحسب المجاز فلا حاجة في دفع السؤال

الذي

الذي اورد على الشارح على ما سنذكره عن قريب الى جعل كلامه مخيلا
لنا مطلبان خصهما بالذكر لتعلق الغرض بهما والا فالمطالب كثيرة على ما بين في
مباحث البرهان من علم المنطق والمطلب بفتح الميم وضميره اما راجع
الى لفظة ما ولفظة هل واما راجع الى المطلب على وجه التسامح والاسناد
المجازي فلا حاجة لتصحيح الضمير الى جعل المطلب بكسر الميم اسم الآلة
مطلب التصور اي المجهول التصوري المشعور به بوجه خاص لتصحيح المطلب وقس
عليه قوله ويطلب به التصديق مع قطع النظر اي مع عدم العلم لا بعلم
انطباقه ويقطع النظر عنه والطالب له ما الشارحة اي المطلوب
بما الشارحة الحقيقة الاسمية اعني تمام ما اعتبر في مفهوم الاسم فالمقول
في جوابه هو الحد الاسمي التام الشارح لما اعتبر في مفهوم الاسم ولا يجاب
بالحد الاسمي الناقص ولا بالرسم الاسمي تاما كان او ناقصا وكذا المطلوب
بما الحقيقة تمام طبيعة موجودة في الخارج فالمقول في جوابه الحد التام الحقيقي
لا الناقص ولا الرسم مطلقا واما التعريف اللفظي فانه وان كان يقع في
جواب ما بسببها لما وضع له اللفظ بحقيقة الشيء فكان المعاني جعلها الالفاظ
لكونها الالفاظ لكونها قوالب لها الا انه لما كان ذلك التعريف جاريا مجرى التصديق
لان الغرض منه ليس تحصيل الصورة الساذجة المجهولة الخالية عن التصديق كما في
الحدود الاسمية والحقيقية لم يعد من مطالب ما لان المطلوب في الحقيقة هو الصورة
الساذجة المجهولة ووقوع التعريف اللفظي في جوابه بناء على امر التشبيه فلم
يكن جوابا له بحسب الحقيقة فلم يعده منه بل التعريف اللفظي لا بد ان يقع جواب اي

شئ لان التعريف اللفظي لتعيين المفهوم بعد العلم به فالمجهول في الحقيقة كون مفهوم
اللفظ اي شئ هو مما هو معلوم لك فالمطلوب فيه التعيين فلا بد ان يسأل باي
ثم التعريف اللفظي يجوز ان يكون قبل العلم بوجود المفهوم وبعده يطلب به
التصورات له بالتصور التصور الحدي الذي هو احد مطالبه الثلثة وقسمة الى
قسمة ولم يذكرها في المطالب لكونه غير مناسب للمقام وليس مراده حصر مطلبه
في هذا التصور الا ان الاظهر ان يقال الذي قد يطلب به التصور الحدي
وهذا التصور على قسمين وانما قلنا ان مطالبه ثلثة لانهم صرحوا بان المقول
في جواب ما هو ان كان بحسب الخصوصية المحضة فهو الحد وان كان بحسب الشركة
المحضة فهو الجنس وان كان بحسب الخصوصية والشركة معاً فهو النوع اعني
تصور الشئ الذي علم وجوده اي تصوراً بالكنه على ما سيصرح به بوجود
الشئ آه وقد يكون المط الا وجود في الهليتين لكنه مطلب في صورة طلب
الوجود وليس لاداة الطلب بالاستقلال والى التصديق بثبوته لغيره
والصحيح ان يقال وعلى التصديق بوجوده على حال تثبت على ذلك قولهم الهلية
المركبة لان تركب الوجود انما هو في جانب المثبت له لا في جانب الثابت
لانه يجوز ان يثبت ما للشئ لغيره بلا ثبوت له في نفسه فلا معنى لتركيب الهلية في
بل يلزم منه ان يكون الهلية المركبة للشئ بدون الهلية البسيطة له وهذا خلاف
ما صرحوا به قال الشيخ في النجاة مطلب هل يعرف به الايجاب والسلب
وبالجملة التصديق وهو اما مطلب هل مطلقاً كقولنا هل الله موجود وهل الخلاء
موجود وانما يعرف به حال الشئ في الوجود المطلق وعدم المطلق واما مطلب

هل المقيد

هل المقيد كقولنا هل الله خالق وهل الجسم محدث فانما يتعرف به هل الشئ موجود
على حال ما او ليس وقال الشارح في حواشيه على الشرح وتصديق الشئ اما بوجوده
مثل هل زيد موجود او بوجوده على حال مثل هل زيد قائم والاول هل البسيطة
مقدمة على المركبة بالضرورة ولا شبهة في ان مطلب ما آه اذ اعم مطلب ما
الشارحة من الحد الاسمي والرسم الاسمي تامين كانا او ناقصين ومن الوجوه
البديهية اي ما من شانه ان يكون مطلباً من هذه الامور وان كان الحال في شان
الطلب مختلفاً بحسب الاشخاص وان كان ذلك التعميم على خلاف الظ وخلاف
الاصطلاح يندفع السؤال بان مطلب ما الشارحة الذي هو عبارة عن الحد
الاسمي التام ليس بمقدم على البسيطة اذ يكفي فيه تصور الشئ بحده الناقص
ورسمه الاسميين لكن يرد عليه ان يقال ان في كل مطلب لا بد ان يكون المطلوب
مشعوراً به بوجه من الوجوه الخاصة بحيث يمكن الطلب به ولو بكونه مفهوم هذا
اللفظ المخصوص والا لم يتيسر الطلب لان الطلب يقتضي سبق تصور المط على
وجه يمكن من الطلب فالتصور بالوجه الذي لا بد في الطلب بما الشارحة وتقدم
عليه على مطلبه عاماً للامور الاربعة على خلاف الاصطلاح يكفي في طلب الوجود
بهل البسيطة فلا يتقدم ضروريا لمطلب ما الشارحة على عمومه ايضاً على مطلب
هل البسيطة ومطلب ما الحقيقة ويمكن ان يقال ان هذا التصور ايضاً يمكن ان
يكون مطلباً باعتبار وان كان مبدأ الطلب باعتبار آخر بحسب اختلاف الاشخاص
على انه يمكن المراد من مطلب ما الشارحة التصور مطلقاً سواء كان من شانه المطلوبية
او لا ثم مطلب ما الشارحة للاسم متقدم على مطلب ما الحقيقة لكونه متقدما على ما يتوقف

عليه مطلب ما الحقيقة لكونه متقدما على ما يتوقف عليه مطلب ما الحقيقة اعني مطلب
هل البسيطة وهو متقدم على مطلب هل المركبة ايضا لان السؤال عن كون الشيء
على حال يقتضي سبق تصور ذلك الشيء بحسب وجوده في نفسه والتصور على
هذا الوجه موقوف على التصديق بالوجود في نفسه وهو موقوف على التصور بحسب
الاسم واعلم ان الشيخ اورد في كتبه ان مطلب ما الشارحة متقدم على الهلية
وكان مراده هو التقديم على طريقة الاستحسان وفهم الشريف منه التقدم
الضروري فكاد ان لا يتم كلامه الا بتعسف لا يرتكبه العاقل فضلا عن الفاضل
ولا ترتيب ضروريا آه يعني اذا كان لما يسأل عنه بالهلية المركبة ماهية
حقيقة لا يلزم ان يتقدم تصورها بحسب الحقيقة على السؤال بهل المركبة الا بحسب الاولى
والاليق   بل استدل اه ان قلت توقف الشيء الثابت على الشيء لا يقتضي
ثبوت ما يتوقف عليه لان الاشياء الموجودة ربما يتوقف على الامور العدمية
قلنا هذا ايضا من جملة المخيلات التي يقصد بها توجيه الامور المذكورة في اوائل
كتب هذا الفن   على وجود المنطق في الذهن من الكمالات الموجودات الخارجية
لكونها متعلقة لما هو في الخارج لا يقتضي وجود المنطق في الخارج لان موضوعه
امور ذهنية فلا تعلق له لما هو في الخارج حتى يتوهم وجوده فيه ايضا   فاجاب
اي الشارح في حواشيه على الشرح لكن هذا الجواب ينافي ما ذكره في بحث الكلي
من ان الصور العلمية موجودات خارجية   وما يتوقف عليه لتقسيم العلم وغيره
مما يبتني عليه بيان الحاجة   ليكون حقيقة اي بحسب الحقيقة بلا ضرورة الى حل الكلام
مخلا   كما ان موضوعه ايضا كذلك اورد هذا الكلام اشارة الى وجه اخر لكون

معلومات

معلومات علم المنطق غير موجودة لان الموضوع اذا كان غير موجود تكون معلوماته
التي من جملة اجزائه الموضوع او انواعه او احواله او انواعها المعلومات
غير موجودة بل الاعراض الذاتية التي يبحث عنها غير موجودة ايضا لان
الاعراض الذاتية للموضوع المعدوم معدومة فمعلومات المنطق لاشتمالها النسب
والموضوع على التفصيل المذكور والمحمول كل منها معدوم غير موجودة وقوله
ايضا اي كالنسب كذلك اي لا وجود له في الخارج فليس قوله ايضا مصروفا
الى قوله فلا يكون آه وكذا قوله كذلك ليس باشارة الى قوله موجودا خارجيا
لئلا يختل نظم الكلام   من تصور الغاية اي غاية المشروع فيه المترتبة عليه
في الواقع والا فتصور الغاية مطلقا من حيث الترتب مما لا بد في اصل الشروع
من حيث انه موجود اي تصوره بحسب الوجود الذي هو تصور الحقيقة ولا
شك ان التصور بحسب الحقيقة ازيد في افادة البصيرة من التصور بحسب الاسم
ومن التصديق بالاحتياج اه اي لا بد منه بعد ما اختاره للتوصل الى
التصديق بالوجود او نقول قوله لا بد اعم من الوجوب العقلي والاستحساني
او نقول لا بد منه لا دار ما هو الواجب اعني التصديق بالوجود لا لخصوصيته
وماله وجوب مطلق المؤدي الى التصديق بالوجود الذي هو فرد منه فتامل
اما على غاية المنطق اي معرفة غاية المنطق وكذا قوله واما على حقيقته
واما على الاحتياج   كان ذلك السبب غاية فيه مسامحة فكأنه يقول هو غاية
في العلم اي انه غاية   وقدمه اي ذكره مقدما ليؤدي تلك الامور الثلثة
ببيان واحد بلا لزوم التكرار فانه لو ذكر كلا من تلك الامور الثلثة مقدما

وليس ببيان الحاجة لانه هو المعروض يلزم التكرار في البيان والمبين ايضاً
لانه يلزم ح ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها وفي كل من الذكرين الامور
الثلثة لان المعروض هو ان بيان الحاجة يشتمل على تلك الثلثة فيلزم منه تكرر
بيان الامور الثلثة بتكرر بيان الحاجة بخلاف ما اذا ذكر بيان الحاجة مقدماً بطريق
التمهيد والتوطئة فانه يتبين الامور الثلثة بهذا البيان الواحد بلا حاجة
الى التكرار ولا يقال تقديم بيان الحاجة يقتضي ذكر هذه الامور الثلثة مؤخراً و
ليس كذلك لانا نقول يكفي في ذكرها مؤخراً عنه ان يكون متضمنا لها ومستلزماً
اياها ومؤديا اليها ولا يلزم فيه ان يذكر مؤخراً عنه على وجه الاستقلال
وذلك اشار بتلك البيان الى ان انسياق بحث الحاجة الى التصور بحسب الحقيقة
ليس ما يفهم من ظاهره من انه مذكور بعد بيان الحاجة بالاستقلال لانسياقه اليه بل معنى
الانسياق انفهامه عنه بعد تمام البيان فافهم هذا توجيه ثان وصف هذا
التوجيه بالثاني لا يقتضي الا كون الوجه الاول وجهاً صالحاً للاختصار والتقديم
بحسب الواقع على ما بينه الشريف وليس يلزم منه ان يجعل الشارح الوجه الاول وجهاً
لكليهما اخر ما نحله اي هو في مرتبة الاخيرة بحسب الانحلال الواقع فيما بين المقاصد
اي هو اخر المقصود في سلسلة الانحلال وينتهي تلك السلسلة فيه وما هو كذلك
يجب تقديم بيانه على بيان سايرها في تلك السلسلة تلك المقاصد نقل عنه انه
اشار بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها انتهى يعني زاد على قول
الشارح لفظة تلك لكون اشارة الى المقاصد المتسلسلة المذكورة بقوله فان
تصور الماهية الى قوله من بيان الحاجة وانما اخرج تصور الغاية لانه لم يقع في سلسلة

الاخلال

الانحلال فلا يكون هذا الوجه وجه الاختصار والتقديم بالنسبة اليه لكن
لا بأس فيه لان الاختصار والتقديم بالنسبة اليه مما لا خفاء فيه لان شدة ارتباطه
به وظهور انفهامه عنه وتوقفه عليه مما لا يخفى على احد قدمه في البيان اي
في الذكر اونقول بيان الحاجة عبارة عن المقدمات التي يثبت بها الاحتياج
فلا بأس في تعلق البيان بها لكونه موقوفا عليه اي باعتبار وقوع تلك
السلسلة من المص وكونه اخر ما نحل فلا ينافي ذلك لما سبقه من قوله ولما لم
يكن ثبوت التصديق الى قوله بل استدل الى آخر الكلام تم جميع الكتاب
بحمد الله وعونه وحسن تأييده والحمد لله
رب العالمين وصلى الله على
محمد واله وصحبه
اجمعين

